MAX WUNDT

Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse

[illegible] Sibbern
1845

Sibbern
1845

MAX WUNDT

DIE WURZELN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE IN STAMM UND RASSE

DIE WURZELN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE IN STAMM UND RASSE

VON

MAX WUNDT

Mit 111 Bildern deutscher Philosophen
und 5 Karten

1944

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

Einband: Dorothea Suffrian.

Zeichnung der Karten 1, 2, 3 und 5 Dorothea Suffrian. Karte 4 mit freundlicher Genehmigung des Verlages J. F. Lehmann, München, entnommen aus Hans F. K. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes.

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1944 by Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin

Printed in Germany

Clemens Landgraf Nachf., W. Stolle, Dresden-Freital

INHALT

Seite

Vorwort 7

1. Die Aufgabe 9

2. Scholastik und Aufklärung 25

3. Romantik 53

4. Die großen Denker 77

5. Die Einheit der deutschen Philosophie 125

Anhang. Karten und Bilder 142

VORWORT

Die folgende Schrift sucht auf einige Fragen Antwort zu geben, die bisher für die Geschichte der Philosophie noch kaum aufgeworfen sind. Sie kann daher nur einen Versuch und keine endgültige Lösung bieten. Wenn trotzdem nicht jeder Satz Wörter wie vielleicht, wahrscheinlich, wohl usw. enthält, so in der Hauptsache aus sprachlichen Gründen, und der Leser mag sie, je nach dem Grade seiner kritischen Einstellung, in beliebiger Menge einfügen.

Es wäre verlockend gewesen, hin und wieder vergleichende Blicke auf die Nachbargebiete zu werfen, doch habe ich dieser Versuchung meistens nicht nachgegeben. Denn meine eigene Forschung belehrte mich zu eindringlich, daß wir in diesem schwierigen Gelände nur vorwärts kommen werden, wenn jeder sich auf dem ihm zugewiesenen Streifen vorarbeitet, zunächst unbekümmert um den Anschluß nach rechts und links. Annehmbare Ergebnisse werden bloß aus genauer Sachkenntnis der Einzelheiten zu gewinnen sein, und mit raschen Verallgemeinerungen ist nichts geleistet. Die Wissenschaft war an einer Stelle (S. 121—24) zu berücksichtigen, hat sie sich doch nur allmählich von der Philosophie losgelöst und kann niemals jede Verbindung mit ihr aufgeben. Die Kunst dagegen steht in all ihren Weisen unter anderen Bedingungen, so daß sich das für die Philosophie Erkannte nicht ohne weiteres auf ihre Bereiche übertragen läßt. Zusammenhänge wird man erst aufweisen können, wenn zuvor jedes Gebiet genau für sich untersucht ist.

Die Bilder zusammenzubringen, war ziemlich mühevoll, und ich danke allen, vor allem den zahlreichen Bibliotheks- und Museumsverwaltungen, die mir dabei geholfen haben. Es ist so eine große Sammlung deutscher Philosophenbildnisse entstanden. Ihre rassische Bestimmung hat mir, nachdem mir der allgemeine Unterschied der philosophischen Richtungen hinsichtlich ihrer Rasse bereits feststand, im einzelnen meistens mein hiesiger Kollege Pfahler gegeben, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche. Durch seine Arbeit über die Rassenkerne im deutschen Volke ist er in solchen Urteilen besonders geübt. In einigen Fragen hat mich auch der hiesige Vertreter der Rassenkunde, mein

Kollege Gieseler, beraten, dem ich ebenfalls herzlich dafür danke. Selbstverständlich konnte immer nur angegeben werden, was sich in den Bildern tatsächlich zeigt, wobei sich der Leser die Nachprüfung erleichtern wird, wenn er jeweils zuerst fragt, welche Rassen jedenfalls nicht beteiligt sind. Daß manche Zweifel bleiben, wie weit solche Bilder wirklich die echten Züge wiedergeben, und daß manches durch Unvermögen oder Laune der Künstler verändert sein mag, ist mir wohl bekannt. Bilder von höherem Rang sind auch oft durch zeitbedingte oder eigenste geistige Auffassung und Deutung mitbestimmt. Dadurch zu befürchtende Unebenheiten werden hoffentlich durch die größere Anzahl an Bildnissen, bei den Großen der einzelnen Denker selbst, bei den Kleineren der Denker gleicher Richtung, ausgeglichen werden. Nordisch-dinarisch und ähnliche Ausdrücke sollen dabei besagen, daß der Haupteindruck nordisch ist und ein bedeutender dinarischer Einschlag hinzukommt. So scheinen sie am schnellsten verständlich, obwohl die deutsche Sprachregel eigentlich den Nachdruck auf den zweiten Bestandteil legt.

Tübingen, im Sommer 1943.

M. Wundt.

1. DIE AUFGABE

Unter dem Erbe des deutschen Geistes, von dem unsere Bildung lebt und leben wird, solange sie wirkliche Bildung bleibt, nimmt die Philosophie einen hohen Rang ein. Denn wenn sie in ihrer eigenen Gestalt auch immer nur Wenigen verständlich ist, so hat sie etliche Verkleidungen und erreicht in ihnen das Ohr Vieler. In der Dichtung, die von ganz anderem zu reden scheint, raunt sie uns ihre Geheimnisse zu; sie klingt aus dem Wohllaut der Töne und entrückt durch sie jeden, der deren Sprache versteht; in den Werken der Baukunst, die das äußere Dasein des Menschen umhegen, redet ihr Geist in einer stummen Sprache alltäglich auf ihn ein; und wenn der Glaube sich selber begreifen und andere belehren will, so ist sie es, die ihm ihre Zunge leiht. So dringt sie auf vielerlei Wegen in den Geist eines Volkes und gestaltet ihn, und mancher gibt in seiner Haltung und Führung von ihr Zeugnis, der ihr selber niemals begegnet ist. Aber Bildung ist nicht bloß solche hingegebene Haltung, sondern zugleich Wissen um dieselbe und bewußte Klarheit über sich selbst. Und dazu gelangt keiner, der nicht auch die hintergründigen Stimmen hört und versteht, mit denen die philosophische Weisheit sich an uns wendet. Darum wird keines jener Geistesgüter echter Bildungsbesitz, das nicht auch im Lichte der Philosophie erblickt wird, und dies gibt ihr unter ihnen ihren besonderen Rang.

Wenn wir nun aber fragen, was deutsche Philosophie eigentlich sei, so erhalten wir darauf von der bisherigen Wissenschaft keine deutliche Antwort. Unsere Kenntnis derselben ist sehr lückenhaft, viel lückenhafter als die irgendeines der anderen Gebiete, und wir sind weit davon entfernt, sie als ein Ganzes zu überblicken und ihre Verzweigungen von diesem Ganzen her zu verstehen. Wird sie doch selten in reiner geschichtlicher Sicht betrachtet, sondern meistens mengt sich allzu voreilig das eigene Selbst ein und rückt von dem Vergangenen nur das ins Helle, was ihm selber gemäß ist. Selten ist hier auch nur der Wille vorhanden, unbefangen das ganze Erbe aufzunehmen und weiterzugeben. Sind es doch die Philosophen selber, die die Geschichte ihres Gebietes schreiben, und sie sieht denn auch so aus, wie die der Dichtung aussehen würde, wenn ein

Dichter sie schriebe, oder die der Malerei von einem Maler. Auch diesen würde geschichtliche Gerechtigkeit fern liegen, und sie würden nur ihren eigensten Neigungen folgen. Und so haben die Philosophen meistens von der Vergangenheit ihrer Wissenschaft nur beachtet, was nach ihrer Ansicht für die Gegenwart noch Bedeutung hatte. So verfahren gewöhnlich auch die Vertreter besonderer Wissenschaften, wenn sie sich deren Geschichte zuwenden, aber diese mit mehr Recht, denn ihre Fragen lassen sich leichter aus dem Gesamtbestande des geschichtlichen Geschehens herauslösen als die soviel grundsätzlicheren philosophischen, und vor allem ist leichter ausgemacht, was heute noch Geltung hat, während in der Philosophie gerade bei dieser Frage die Meinungen am härtesten aufeinander prallen.

Darum hielt man sich meistens an die großen Denker, die sich dem Blicke zuerst aufdrängten, und mit denen am leichtesten von der Gegenwart her ein Gespräch angeknüpft werden konnte, da sie über uns fremd gewordene Zeitbedingungen hinausragen, und beantwortete die Frage nach der deutschen Philosophie mit dem Hinweis auf sie, obwohl gerade sie in ihrer einmaligen Stellung kein Zeugnis für das Ganze abgeben können. Und so kennt man deutsche Philosophen, aber nicht die deutsche Philosophie. Jene erscheinen als Wunder, die aus dem Nichts auftauchen und ohne Verbindung mit dem Vorher und Nachher einsam nur aus sich selber leben.

Ein Blick auf Nachbargebiete ist lehrreich. Niemals würde man glauben, die deutsche Dichtung zu kennen, wenn man nur die Größten gelesen hätte. Früher sah man etwa ihren Anstieg zur Höhe in den Namen Klopstock, Lessing, Wieland und Herder; aber heute erschienen damit die Bedingungen für Goethes und Schillers Dichten sehr ungenügend bezeichnet. Wer könnte Dürer und Holbein verstehen, ohne den allgemeinen Ablauf der deutschen Malerei zu überblicken? Diese und ähnliche Wissensgebiete muß man sich zum Vorbilde nehmen, um zu einer Gesamtschau der deutschen Philosophie zu gelangen. Sie halten sich nicht nur an das Einzelne, sondern suchen das Ganze und wollen aus ihm das Einzelne verstehen. Sie haben in letzter Zeit wohl alle ihre Kenntnis der Quellen sehr erweitert und sind damit dem Ziele einer solchen Gesamtschau näher gekommen.

Auch für den Weg, auf dem die Forschung dahin gelangt, können die Nachbargebiete zum Vorbild dienen. Sie sehen in Kunst und

Dichtung Äußerungen des Volksgeistes, und ihre Entwicklung ist ihnen darum ein Stück Geschichte der deutschen Seele. Diese stellt sich dar in der Mannigfaltigkeit der deutschen Stämme, und deren Eigenart, in ihrem Unterschied und ihrer Verwandtschaft, bestimmt das Bild. Was jeder von ihnen zu dem Ganzen beigetragen hat, wird aufgewiesen, und wenn der Forscher von niederrheinischer oder schwäbischer Malerei, von schlesischer oder hamburgischer Dichtung redet, so weiß man, was das ist.

Von einer ähnlich klar gegliederten Vorstellung sind wir auf dem Gebiete der Philosophie noch weit entfernt. Man wußte schließlich, daß Kant aus Ostpreußen und Hegel und Schelling aus Schwaben stammten; aber das sagt einem wenig, solange man nicht kennt, was diese Stämme sonst philosophisch geleistet haben, und um so weniger, als es zunächst zweifelhaft ist, ob der ganz überragende Geist einfach als Muster für den gewöhnlichen Menschenschlag gelten darf. Fügen sich doch die Größten auch im Bereiche der Dichtung und Kunst niemals ganz eindeutig den für die allgemeinen Richtungen und Schulen gezogenen Grenzen ein.

Wollen wir also zu einer Gesamtanschauung deutschen Philosophierens als einer Lebensäußerung unseres Volkes gelangen, so müssen wir vor allem die Schranken durchbrechen, in denen sich bisher die Forschung meistens gehalten hat, indem sie nur die Großen berücksichtigte. Wir müssen zu breiteren, mehr in der Tiefe sich hinziehenden Schichten vorstoßen und von ihnen aus dann auch jene Großen, die aus ihnen emporwuchsen, verstehen. Hier liegen deren Wurzeln, und hier erkennen wir auch sie als gewachsene Sprößlinge völkischen Mutterbodens. Manche arbeiten heute daran, die Kenntnis unserer philosophischen Vergangenheit so zu verbreitern, und der Verfasser dieses Buches hat sich in drei Schriften daran beteiligt. Es sind: „Die Philosophie an der Universität Jena" (1932), „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts" (1939) und „Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung" (handschriftlich abgeschlossen). In der ersten wird eine Tiefenbohrung durchgeführt, um an einer bestimmten Stelle die übereinander gelagerten Schichten erstmals kennenzulernen. Die beiden folgenden nehmen für zwei wichtige, aber wenig erforschte Zeitabschnitte den Bestand auf. Auf diesen Werken baut das vorliegende auf und führt die dort begonnene Arbeit zum Abschluß, indem die großen Grundhaltungen deutschen Philosophierens aus dem Lebensboden unseres

Volkes in Stamm und Rasse hergeleitet werden. Stehen doch hinter den Stämmen die Rassen, und die Verschiedenheit jener ist hauptsächlich durch ihren verschiedenen rassischen Aufbau bedingt.

Dies Gesamtbild kann hier nur in Umrissen nachgezeichnet werden; für das Einzelne ist auf die eben genannten Bücher zu verweisen.

Um eine solche Arbeit aufzunehmen, bedarf es zuvor noch einiger allgemeiner Erwägungen über das Wesen der Geistesgeschichte, die, wie mir scheint, auch bei derartigen Untersuchungen nicht immer richtig aufgefaßt wird. Mit größter Sorgfalt sind während der letzten Jahrzehnte die Wandlungen erforscht, die unser Volk in seiner geistigen Grundhaltung im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat, und die Namen Romanik und Gotik, Renaissance und Barock, Klassik und Romantik wecken ganz bestimmte Vorstellungen eigentümlichen Seelentums. Auf die Frage aber, wie es zu diesen Wandlungen kam, erhält man gewöhnlich keine oder doch nur eine ungenügende Antwort. Die Forscher suchen den Grund etwa in Wandlungen der äußeren Verhältnisse, setzen sich damit aber in Widerspruch zu der Einsicht der Seelenkunde, daß das seelische Grundgerüst des Menschen durch Einflüsse der Umwelt nicht zu verändern ist, oder in der Neigung zur Abwechslung und zur Entwicklung in Gegensätzen, was mitwirken mag, aber woraus doch niemals diese ganz bestimmten Gestalten erklärt werden können. Der Hauptirrtum einer solchen Auffassung aber liegt darin, daß dabei das Volk als ein Mensch im Großen angesehen wird und jene Wandlungen des Zeitgeistes als Veränderungen, die er im Laufe seines Lebens durchmacht. Eine solche Wandlungsfähigkeit kann man keinem Menschen zutrauen, jedenfalls keinem, der durch sein bestimmt ausgeprägtes Rassetum zu großen Leistungen befähigt war. Nur ein rassisch sehr gemischter Mensch könnte so verschiedene Rollen spielen, und dem fehlte die scharfe Prägung des schöpferischen Geistes.

Der Übergang zur stammlichen Betrachtung kann uns einen besseren Weg zeigen. Sie macht deutlich, daß der Beitrag der verschiedenen Stämme sehr verschieden ist, und daß sie wechselnd die Führung erhielten, je nachdem der Zeitgeist besonders ihrem Wesen entsprach. Dabei braucht man diese Erklärung nicht auf die Stämme zu beschränken. Ist doch deren Eigenart durch ihren rassischen Aufbau und den Anteil, den die verschiedenen Rassen zu ihm beitragen,

bestimmt. Die gleichen Rassen wirken aber zum Teil auch in den andern Stämmen, nur in anderer Mischung, und daraus erklärt sich ihr Unterschied und zugleich ihre Verwandtschaft in dem Ganzen des deutschen Volkes. Daher sind Menschen, deren Wesen sie zur Lösung einer bestimmten Zeitaufgabe besonders geeignet macht, durch mehrere Stämme verbreitet, und sie können in demselben Sinne wirken, wenn ein bestimmter Stamm vielleicht auch die Führung hat, weil ihm besonders viele dieser Art angehören. Und so dürfen wir allgemein sagen, daß die verschiedenen Zeitalter von Menschen verschiedenen Schlages geprägt werden, und daß ihr geistiges Antlitz die Züge eben dieser Menschen trägt. In einem Volke sind zu allen Zeiten die Anlagen zu allen seinen Möglichkeiten vorhanden, aber sie kommen wechselnd zur Auswirkung. Die Bedingungen einer Zeit geben einem bestimmten Schlage eine Gelegenheit und bringen ihn in die Führung. Welche Bedingungen dies sind, muß der besondere Gegenstand geschichtlicher Forschung sein; aber sie erhellt damit nur die Mitursachen, während die Erstursache in dem Menschenschlage liegt, der durch jene in den Vordergrund geschoben wird. Es ist darum auch nicht so, wie man es sich oft vorstellt, als ob zu einer bestimmten Zeit alle Menschen gotische oder klassische Züge zeigten. Wie sollte das möglich sein? Sondern es sind jedesmal auch Menschen ganz anderer Art vorhanden, denen die Zeit nicht entspricht, und die vielleicht später einmal, wenn andere Bedingungen eingetreten sind, zur Wirkung kommen. Darum bezeichnen solche Namen, wie gotisch usw., nicht nur einen Zeitabschnitt, sondern auch eine durch alle Zeiten sich erstreckende Haltung.

Zu diesem Verhältnis von Geistesgeschichte und Rassenkunde vergleiche man meine kleine Schrift: „Aufstieg und Niedergang der Völker, Gedanken über Weltgeschichte auf rassischer Grundlage" (1940), besonders den achten Abschnitt über Gestaltwandel der Geschichte. Die folgenden Darlegungen können als ein Beispiel für das dort allgemein Vorgetragene angesehen werden.

Wenden wir diese Betrachtung auf die deutsche Philosophie an, so ist es selbstverständlich, daß ihre verschiedenen Richtungen von verschiedenen Menschenarten geschaffen und getragen werden. Kein anderes Volk der neueren Zeit hat so mannigfaltige Weisen des philosophischen Nachdenkens hervorgebracht wie das deutsche, was nur aus der Mannigfaltigkeit des hier wohnenden Menschenschlages

erklärt werden kann, die in dem Reichtum stammlicher und rassischer Gliederung ihren Ausdruck findet. Wir beziehen damit die deutsche Philosophie auf die Lebensgrundlage des deutschen Volkes, während sie in den üblichen Darstellungen als ein abgeschiedenes Reich erscheint, das ziemlich wurzellos in der Luft des reinen Gedankens schwebt.

Um aber eine solche Brücke zwischen der Philosophie auf der einen Seite und Stamm und Rasse auf der anderen zu schlagen, bedarf es doch wohl eines dazwischen aufgerichteten Pfeilers. Denn die Begriffe, nach denen wir philosophische Lehrgebäude zu zergliedern pflegen, und die, unter denen man den biologischen Aufbau eines Volkes betrachtet, stehen sich zunächst gar zu fremd gegenüber. Die einen gelten dem Geiste, die andern dem Leibe des Volkes; zwischen Geist und Leib aber wirkt als ihre Verbindung die Seele. Und so wird hier die Seelenkunde als vermittelndes Glied eintreten. Sie ist heute besonders bemüht, die eigentümlichen Grundgestalten menschlichen Seins (Typen) herauszuarbeiten. Es werden damit bestimmte Menschenschläge gekennzeichnet, die den Stämmen und Rassen ihr Gepräge geben und ebenso den Zeitabschnitten der Geistesgeschichte, deren Wandlungen eben durch den Wechsel des führenden Menschenschlages bestimmt sind. Diese seelenkundliche Forschung hat sich vor allem auch den Denkgestalten zugewandt, d. h. den unterschiedlichen Weisen, in denen die Menschen die Welt aufnehmen und denkend verarbeiten. Sie leiten unmittelbar zu den Richtungen der Philosophie hinüber, denn zweifellos sind diese durch die Eigenart der seelischen Grundhaltung ihrer Schöpfer verursacht. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat."

Ein solches Bündnis zwischen Geistesgeschichte und Seelenkunde scheint überhaupt an der Zeit. Als mein Vater Wilhelm Wundt die Forderung erhob, daß die Psychologie die Grundlage der Geisteswissenschaften abgeben müßte, so wie die Mechanik die der Naturwissenschaften ist, wurde sie meistens abgelehnt, und zwar vor allem deshalb, weil die Psychologie bei ihrem damaligen Stande einer solchen Aufgabe nicht gewachsen schien. Sie war ja, um ihr Gebiet nach strengem Verfahren aufzubauen, sachgemäß von den allgemei-

nen und einfachen Urvorgängen des Seelischen ausgegangen und wandte ihnen zuerst die Hauptaufmerksamkeit zu.[1]) Von diesen schien aber ein gar zu weiter Weg bis zu den höchst verwickelten seelischen Zuständen, mit denen es etwa die Geschichte zu tun hat, und man glaubte daher nicht an die angebotene Hilfe. Allerdings wurde dabei übersehen, daß in Gebieten, die selber jenen Urvorgängen näher lagen, sich diese Hilfe schon recht wirksam erwies, wie in der Erforschung der Sprache, Sage und Sitte. Aber die wichtigste Geisteswissenschaft war doch immer die Geschichte, und auf ihrem Boden mußte sich jene Frage daher entscheiden. Auch sie mußte sich, je mehr sie in den letzten Jahrzehnten zur Geistesgeschichte wurde, nach seelenkundlichen Begriffen umsehen, und sie glaubte diese am besten im Anschluß an Diltheys Verfahren entwickeln zu können, das daher zu großem Einfluß gelangte. Denn Diltheys Absehen war von vornherein darauf gerichtet, in verwickelte geistige Gebilde und Zusammenhänge verstehend einzudringen, und er kam so den Bedürfnissen der Geistesgeschichte auf halbem Wege entgegen, ja stand selber mitten in ihrer Arbeit. Aber wenn dies zunächst als ein Vorteil erschien, so führte es doch auch Nachteile mit sich. Denn diese geisteswissenschaftliche Psychologie hatte keine rechten Beziehungen zu den von naturwissenschaftlicher Seite erarbeiteten Begriffen, und sie verstärkte daher die Neigung, das Geistige ohne Rücksicht auf seine Lebensgrundlage als ein für sich bestehendes Reich zu betrachten. Es fehlte ihr auch an allgemeinen und durchgreifenden Bestimmungen, die jede naturwissenschaftliche Betrachtung wie selbstverständlich zu gewinnen sucht, und sie setzte daher oft nur das in den Geisteswissenschaften sowieso schon übliche Verfahren fort, das Einzelne zu zergliedern und die

[1]) Man hat aus diesem methodisch selbstverständlichen Ansatz, selbstverständlich nämlich nach der Regel, vom Einfachen zum Verwickelten fortzuschreiten, wohl den Vorwurf hergeleitet, daß dadurch das Seelische mechanisch aus Urbestandteilen aufgebaut würde (sogen. „Elementenpsychologie"). Damit wird freilich der Modus docendi und der Modus essendi, die Lehrweise und die Seinsweise, gröblich verwechselt. Wollte sich einer heute Ähnliches in der Deutung Hegels (Ausgang vom leeren Sein) zuschulden kommen lassen, so würde man das als ein Zeichen unerhörten Unverständnisses brandmarken. Wer insbesondere meinem Vater eine solche Auffassung unterschiebt, kann seine Bücher nicht gelesen haben. In Wahrheit hat er seine wissenschaftlichen Anschauungen von der Seele im Kampfe gegen eine wirkliche „Elementenpsychologie" ausgebildet, die damals herrschte, nämlich gegen die Herbarts.

dazu jedesmal nötigen Begriffe sich aus der Anschauung dieses Einzelnen selber geben zu lassen. So sah sich die Geistesgeschichte hier nur auf ihr eigenes Verfahren zurückgewiesen und mußte die Unterstützung entbehren, die ihr von einer allgemeinen, auf allgemeine Gesetzlichkeiten gerichteten Seelenforschung kommen konnte. Besonders fehlte es an einer klaren Unterscheidung zwischen dem durch Anlage und dem durch Umwelt Gewirkten, indem bei einer solchen Betrachtung einmal das Geistige in einem abgehobenen Reiche sich rein aus sich selbst zu entwickeln scheint, daneben aber auch die äußeren Zustände arglos als mitbestimmende Ursachen herangezogen werden.

Inzwischen hat sich aber die mehr von der Naturwissenschaft ausgehende Seelenlehre weiter entwickelt, und zwar besonders im Zusammenhang mit der Lebenslehre. Sie ist von jenen zuerst vor allem untersuchten einfachen Urvorgängen mehr und mehr in den Bereich der verwickelten seelischen Zustände und Ereignisse vorgedrungen, ohne den Zusammenhang mit jenen zu verlieren. Für sie bleibt daher die Lebensgrundlage eine niemals aufzugebende Voraussetzung. Ihr Ziel ist, allgemeine, aus den Gesetzlichkeiten des Lebendigen sich ergebende Gesetzlichkeiten des Seelischen zu finden. Sie hat dabei bezeichnend unterschiedene Richtungen menschlichen Seelentums aufgewiesen, die die gesamte Haltung des Menschen gegenüber der Welt und gegenüber sich selber bestimmen und sein gesamtes Sein von den unbewußten Lebensantrieben bis empor zu den höchst bewußten geistigen Leistungen durchwirken. Diese Lehre von den Menschenschlägen (sogen. Typenlehre) scheint berufen, den Einfluß der Diltheyschen Seelenlehre in den Geisteswissenschaften abzulösen. Sie bietet diesen ein Gerüst seelenkundlicher Bestimmungen, die durch umfassende und wissenschaftlich geregelte Menschenbeobachtung gewonnen sind, und in denen das Wesentliche und Unwesentliche bereits geschieden ist. Die von ihr herausgearbeiteten Grundgestalten menschlichen Seins stellen gewissermaßen Muster dar, auf die die geschichtlichen Erscheinungen bezogen werden können, und an denen abzulesen ist, welche seelischen Verbindungen möglich und welche unmöglich sind, welche wahrscheinlich und welche unwahrscheinlich.

Anderseits können die Bilder solcher Menschenschläge durch geschichtliche Betrachtungen zweifellos bereichert und vertieft werden, bringt doch die Geschichte zu dem der gegenwärtigen Beobachtung

meist allein zugänglichen gewöhnlichen Menschentum das große Menschentum hinzu, dessen eigentümliches Wesen nicht aus den vorübergehenden Äußerungen des Alltags erraten zu werden braucht, sondern das in seinen Werken und Taten ein dauerndes Denkmal desselben hinterlassen hat. Insofern bietet besonders die Geistesgeschichte der Seelenkunde eine Art Vergrößerungsglas, durch das man das seelische Grundgefüge leichter erkennen kann. Das Bedürfnis nach solcher Vergrößerung ist selbstverständlich, und man bedient sich hierfür meistens krankhafter Mißgestalten, die bestimmte seelische Anlagen in einseitiger Verzerrung zeigen und damit verdeutlichen. Die Geschichte dagegen bietet in den Werken der schöpferischen Geister Verdeutlichungen durch Steigerung des menschlichen Seins nicht nach der Seite des Gemeinen und Untermenschlichen, sondern nach der des Edlen und Erhabenen, nicht als Verzerrung, sondern als Verklärung. So kann die Verbindung beider Wissenschaften sich fruchtbar für beide erweisen.

Zu solcher Mitarbeit an den Aufgaben der Seelenkunde muß sich die Geschichtswissenschaft nun um so mehr aufgerufen fühlen, als die Lehre von den Menschenschlägen noch keineswegs überall zu endgültigen und von jedermann anerkannten Ergebnissen gekommen ist. Es werden vielmehr von verschiedenen Seiten verschiedene Möglichkeiten des Unterscheidens und Einteilens angeboten, von denen nicht wenige durch gute Beobachtungen gesichert sind. Wie sie aber zusammenhängen und ob sie sich schließlich auf einen, durch alles hindurchgreifenden Grundunterschied zurückführen lassen, wie manche möchten, scheint noch ungeklärt. Die Geistesgeschichte wird darum bei dieser Lage gut tun, von den ihr angebotenen Mustern jedesmal dasjenige auszuwählen, das sie für ihre bestimmte Aufgabe braucht, und die Frage nach Einheit und Zusammenhang derselben zunächst zurücktreten zu lassen. So soll jedenfalls im Folgenden verfahren werden.

Die Frage nach der Verwurzelung der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse ist bisher grundsätzlich und allgemein noch kaum aufgeworfen. Nur auf die kleine, aber wertvolle Schrift von Walter Rauschenberger, Das philosophische Genie und seine Rassenabstammung (1922) kann hingewiesen werden, die sich aber auf die überragenden Denker beschränkt[1]). Und doch scheint die Philosophie für

[1]) Vergl. jetzt von demselben Verfasser: Erb- und Rassenpsychologie schöpferischer Persönlichkeiten, 1942.

eine solche Untersuchung besonders geeignet, zumal wenn diese, wie es hier geschehen soll, durch die Lehre von den Menschenschlägen unterbaut wird, geeigneter als ihre Nachbargebiete Wissenschaft und Kunst. Die Wissenschaft ist stärker als die Philosophie von der besonderen Art ihrer Gegenstände bestimmt, und ihr Verfahren ist daher mehr sachgebunden, so daß die Eigenart des einzelnen Forschers weniger deutlich heraustritt. Gewiß machen sich auch hier solche Unterschiede geltend, so wenn die einen lieber zergliedern, andere lieber verknüpfen, und sogar in der am strengsten gebundenen Wissenschaft der Mathematik sind sie manchmal deutlich, z. B. zwischen Franzosen und Deutschen. Wenigstens hat der Außenstehende den Eindruck, daß jene mehr alles aus dem reinen Denken entwickeln, diese lieber auch die Anschauung zu Hilfe nehmen. Aber im Ganzen sind in der Wissenschaft die von der Sache ausgehenden Forderungen doch so stark, daß sie auch die Art des Verfahrens erzwingen und dem einzelnen Forscher nicht sehr viel Freiheit der Bewegung lassen. In den Künsten, den redenden wie den bildenden, sind die Unterschiede sehr viel deutlicher, denn deren Werke sind unmittelbarer Ausdruck der seelischen Haltung ihrer Schöpfer, und die Forschung sucht sie deshalb vor allem von dieser Seite her zu verstehen, worin sie, wie wir sahen, der Erforschung der Philosophie Vorbild sein kann. Aber die Kunstweisen (Stile), um die es sich handelt, können doch immer nur mehr gefühlsmäßig gekennzeichnet werden, und dabei bleibt es manchmal zweifelhaft, ob das Gefühl wirklich aus dem Kunstwerk gewonnen oder vielmehr von uns hineingetragen ist.

Die Philosophie gleicht darin der Kunst, daß sie mehr als die Wissenschaft freie Tat und reine Schöpfung des Geistes ist. Aber während der Künstler unbewußt schafft und allzu viel Nachdenken sein Werk schädigt, ist Philosophie selbstbewußtes Schaffen; sie gibt sich von jedem ihrer Schritte Rechenschaft und spricht darum ihre Eigentümlichkeit selber aus. Sie sagt, was sie ist, während Kunst unter dem Goetheschen Gebote steht, zu bilden, aber nicht zu reden. Die Eigenart der besonderen Philosophie wird darum in ihr ausdrücklich ausgesprochen, ja diese Eigenart festzulegen ist ein wesentlicher und einwohnender Teil der philosophischen Arbeit selber. Es kommt das in den berühmten Ismen zum Ausdruck, und es ist ja bekannt, wie viele Philosophen bemüht waren, ihrer eigenen Lehre einen solchen Ismus als Namen beizulegen. Diese Bezeichnungen

sind für die hier unternommene Untersuchung allerdings zu grob, und wir müssen auf feinere, aber auch in den Lehren selber ausgesprochene Unterschiede zurückgehen.

Dabei kann uns nach einer anderen Seite die Erforschung der Kunst noch einmal zum Vorbild dienen. Wir werden für unseren Zweck nämlich die Schöpfungen des philosophischen Geistes etwas anders zu betrachten haben, als das gewöhnlich in den Geschichten der Philosophie geschieht. Diesen ist es um den gedanklichen Aufbau zu tun, uns um die seelische Haltung. Dort kümmert man sich mehr um die Sicherheit der Grundlagen und die Folgerichtigkeit der Beweise, hier kommt es mehr auf die allgemeine Einstellung und den durch sie bedingten Ausdruck des Ganzen an. Es ist wie bei einem Bauwerk: ein Baumeister sieht es mit andern Augen an als ein Kunstfreund; jener beurteilt den Aufbau mit Bezug auf seine Haltbarkeit und fragt nach den einzelnen Verhältnissen von Stütze und Last, dieser läßt die seelische Stimmung des Ganzen auf sich wirken. Und so werden wir auch hier an den großen Schöpfungen der Philosophie nicht ihre gedanklichen Stützen und deren Tragfähigkeit zu beurteilen haben, sondern ihren aus dem Ganzen uns ansprechenden seelischen Ausdruck.

Um aber bei einer solchen Arbeit, die in manches unerforschte Gebiet vorbrechen muß, zu klaren Ergebnissen zu kommen, ist es nötig, sie in mehrfacher Hinsicht zu begrenzen.

Zunächst ist es selbstverständlich, daß nicht jeder Teil der philosophischen Lehrgebäude aus den stammlichen und rassischen Voraussetzungen erklärt werden kann, auf die sie hier zurückgeführt werden sollen. Man muß zwischen Anlage- und Umweltbestimmtem unterscheiden, und nur jenes kommt hier in Frage. Durch die Anlage werden die Grundhaltung und die mit dieser gegebenen Grundsetzungen bedingt; die Einzelausführungen dagegen und die Folgerungen für die besonderen Gebiete werden zwar auch durch jene Grundhaltung gefärbt sein, aber zugleich wird man hier mit Einflüssen der Umwelt, besonders der Überlieferung, rechnen müssen, die mehr geschichtlich als seelenkundlich erklärt werden müssen. Wir werden unsere Aufmerksamkeit daher jedesmal vor allem auf die Grundlehren zu richten haben, in denen der Geist des Ganzen zum Ausdruck kommt.

Das Ziel einer solchen Untersuchung werden selbstverständlich die großen Denker sein, denn sie fallen uns zuerst ein, wenn wir von

deutscher Philosophie reden. Aber eben deshalb kann man von ihnen nicht ausgehen. Sie sind oft am schwersten zu fassen, weil ihre Leistung einmalig ist und darum keinen Vergleich zuläßt, durch den ihre Eigenart verdeutlicht werden könnte. Und es ist nicht ganz sicher, ob bei der genialen Begabung nicht Kräfte hineinspielen, die sich überhaupt einer verstandesmäßigen Zergliederung entziehen. Endlich heben sich solche Geister sehr stark von ihrer Umgebung ab, diese empfindet sie als fremdartig und sie fühlen sich in ihr verlassen und unverstanden. *Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande.* Auch deshalb muß man manchmal Bedenken tragen, sie einfach aus der Art ihres Stammes herzuleiten. Liest man eine Bevölkerungsgeschichte Deutschlands (etwa die von Erich Keyser 1938, 2. Aufl. 1941), so wird einem deutlich, wie in alle Stämme durch die Zuwanderung Einzelner fremde Bestandteile eingesprengt sind. Vielleicht hat die Spannung zwischen dem Großen und seiner Heimat öfters darin ihren Grund, daß seinem Blute solch fremdes beigemischt ist, und die inneren Gegensätze, aus deren Überwindung allein überragende Leistungen gewonnen werden, mögen in seiner Seele dadurch verstärkt sein. Darum wird man bei solchen Geistern auf ihre Ahnen zurückblicken müssen und neben ihrem Stamm auch ihre Sippe beachten. Um aber den geistigen Beitrag des verschiedenen Blutes richtig zu bewerten, bedarf es der Maßstäbe, und diese können nur aus einer Untersuchung breiterer philosophischer Bewegungen gewonnen werden. Von ihnen ist daher auszugehen und erst zuletzt zu betrachten, wie jene Großen sich in dem Licht der hier erworbenen Einsichten darstellen.

Am wichtigsten ist die zeitliche Begrenzung. Es kann nicht der ganze lange Verlauf der deutschen Philosophie berücksichtigt werden, sondern die Untersuchung wird auf den Abschnitt einzustellen sein, der ihr am ehesten einen Erfolg verspricht. Deshalb soll zunächst das Mittelalter wegbleiben. Hier kennen wir in der Hauptsache nur Einzelne, so daß uns der Vorteil der größeren Anzahl mangelt. Und diese Einzelnen waren Priester und Mönche und völlig der völkerumfassenden Macht der Kirche eingegliedert. Sie lehrten ebensogut außerhalb wie innerhalb Deutschlands, und eine besondere völkische Färbung ist an ihrer Wissenschaft jedenfalls nur schwer wahrzunehmen. Sie wird wohl nicht fehlen, aber sie zu ermessen wird höchstens möglich sein, wenn man auf dem Boden anderer Zeitabschnitte feste Maßstäbe gewonnen hat. Endlich ist es zweifelhaft, ob der rassische

Aufbau der deutschen Stämme seit dem Mittelalter nicht durch Kriege, Seuchen und Wanderungen vielfach verändert ist, so daß auch von dieser Seite ein Urteil erschwert wird.

Ebenso soll von den letzten hundert Jahren abgesehen werden. Auch hier müßte jeder Denker für sich betrachtet werden, und wir würden den Vorteil der großen Zahl entbehren. Denn es gab keine weiter reichenden Schulen mehr, sondern jeder suchte sich durch den dichten Wald älteren Gedankengutes einen eigenen Weg zu schlagen. Die daraus entstehenden mannigfaltigen Richtungen sind auch nur nach ihren äußeren geschichtlichen Zusammenhängen noch längst nicht genügend erforscht, so daß man hier für eine so neuartige Untersuchung keinen festen Boden unter den Füßen hätte. Dazu kommt die größere Freizügigkeit, und zwar sowohl die staatliche wie die akademische, die das Bild noch viel verwirrter erscheinen läßt. Während früher die meisten wenigstens vornehmlich einer bestimmten Landschaft entstammten, sind die Väter jetzt oft verzogen und haben aus anderen Stämmen Frauen heimgeführt. Die Ahnentafeln werden viel bunter. Ein gutes Beispiel dafür bietet die Familie Fichte, die dem deutschen Volke zwei Philosophen, Vater und Sohn, geschenkt hat. Der Ältere, Johann Gottlieb, entstammte der Oberlausitz, und seine nachweisbaren Vorfahren wohnten hier durch mehrere Geschlechter auf engem Raume beisammen. Er nahm aber in Zürich eine Schweizerin zur Frau, deren Vater, dem Kreise Bodmers zugehörig, eine Schwester Klopstocks geheiratet hatte. Der Jüngere, Immanuel Hermann, ist daher durch seine Ahnen außer in der Oberlausitz auch in Zürich und im Thurgau und, wie Klopstock, in Niedersachsen (Quedlinburg) und Thüringen (Langensalza) verwurzelt. Wer will bei dieser Ahnenschaft das Gepräge eines bestimmten Stammes erkennen? Geboren ist er übrigens in Jena und aufgewachsen in Berlin. Solche Menschen haben nur noch Deutschland zur Heimat. Durch die akademische Freizügigkeit wird das Bild noch unübersichtlicher. In der älteren Zeit mußten die meisten auf ihrer Landesuniversität lernen; fanden sie hier keinen ihnen gemäßen Lehrer der Philosophie, so wurden die hierfür etwa bei ihnen vorhandenen Anlagen nicht entwickelt, und damit prägte sich die Eigenart der in Stamm und Landschaft verwurzelten Richtung immer schärfer aus. Auch die Lehrer waren häufig Landeskinder. Im 19. Jahrhundert aber konnte jeder lernen, wo er wollte, und der immer mehr aufblühende Buchhandel sorgte dafür, daß ihm auch in

der Ferne wirkende Lehrer bekannt wurden. Diese waren ihrerseits vielleicht auch von weither berufen. Ein Schlesier geht nach Heidelberg, weil ihn ein dortiger Professor anzieht, und dieser selber stammt vielleicht auch aus Schlesien. Dadurch knüpfen sich zahlreiche, schwer zu entwirrende Fäden kreuz und quer durch Deutschland hindurch. Hat man einmal auf anderem Boden sichere Regeln der Beurteilung gewonnen, so kann man sich vielleicht daran wagen, auch dies Gespinst aufzulösen. Aber zunächst läßt man es besser beiseite.

Am Ausgang des Mittelalters wurde die Philosophie durch Humanismus und Reformation stark zurückgedrängt, so daß für das 16. Jahrhundert überhaupt nicht viel über sie zu berichten ist. Erst am Ende desselben zeigt sich eine neue Bewegung, deren Beginn man etwa 1590 ansetzen kann. Dann folgt eine nicht mehr abreißende Kette philosophischer Leistungen, die hier bis zu der Zeit vor hundert Jahren verfolgt werden soll. Man kann sie mit Hegels Tode (1831) oder, wenn man noch den späteren Schelling anreihen will, mit dem Anfang der vierziger Jahre schließen. Dieses runde Vierteljahrtausend enthält das Meiste, woran wir zu denken pflegen, wenn von deutscher Philosophie die Rede ist. Wir wollen es unserer Untersuchung zugrunde legen.

Diese so abgegrenzte Zeit bietet nun für den hier verfolgten Zweck einen ganz besonderen Vorteil. Sie enthält nämlich zwei große Umbrüche des Geistes und gliedert sich dadurch in drei Abschnitte, die sich scharf voneinander abheben. Die herkömmlichen Namen für diese Abschnitte der Philosophie sind Scholastik, Aufklärung und Romantik, doch sollen sie hier nur als Erkennungsmarken gebraucht und über den Inhalt soll damit möglichst wenig ausgesagt werden, denn dieser ist durch sie nur recht mangelhaft und einseitig bezeichnet, worüber später mehr. Der erste Abschnitt setzt, wie gesagt, um 1590 ein und währt bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, wo das Jahr 1690 als Grenze angenommen werden kann, das Jahr, in dem Christian Thomas in Halle zu lehren begann. Auch die Aufklärung können wir in der Hauptsache ein Jahrhundert dauern lassen und etwa das Jahr 1790 als ihr Ende annehmen. Die achtziger Jahre bilden dabei einen Übergang, indem damals (1781, 1788, 1790) die drei kantischen Kritiken erschienen. Als sie vollendet vorlagen, knüpfte daran eine neue Bewegung, die am Anfang der neunziger Jahre anhub und sich über ein rundes halbes Jahr-

hundert erstreckte. Ihr Gehalt hängt durchweg mit dem zusammen, was wir mit einem allerdings sehr verwaschenen Namen Romantik nennen. Um diese manchmal geradezu irreführenden, aber doch unentbehrlichen Namen möglichst wenig zu gebrauchen, darf vielleicht auch von dem 17. und 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts geredet werden, wobei der Leser nur gebeten ist, unter dem 17. Jahrhundert die Zeit von 1590 bis 1690, unter dem 18. die von 1690 bis 1790 zu verstehen und das 19. Jahrhundert 1790 beginnen zu lassen.

Diese Zeitabschnitte haben sich nun jedesmal in schroffen Gegensatz zueinander gestellt. Die ältere Zeit sah in der jüngeren ein völliges Verderben des wissenschaftlichen und manchmal auch des sittlichen Geistes, und die jüngere Zeit sah in der älteren eine unfruchtbare Begriffsklauberei, wenn nicht gar ein leeres Wortgedresche. Es ist harmlos, solche Urteile heute noch einfach nachzusprechen, was allerdings nicht selten geschieht. Jede dieser Richtungen hat in ihrer Zeit viele und gewiß nicht urteilslose Anhänger gefunden und das philosophische Bedürfnis unseres für Philosophie doch gewiß hoch begabten Volkes weithin befriedigt. Welch eine Vorstellung hat man von der Geschichte der Philosophie, wenn man glaubt, daß sich in dem einen Geschlecht nur wahnverblendete Toren und in dem andern lauter kluge und einsichtige Leute zu ihr geäußert hätten! Einen etwas höheren Standort muß man schon aufsuchen, um zu einem richtigen Überblick und einem billigen Urteil zu kommen.

Für eine unvoreingenommene und wahrhaft geschichtliche Betrachtung kann es nämlich nicht zweifelhaft sein, worin der letzte Grund dafür liegt, daß die verschiedenen Richtungen sich gegenseitig so unbedingt das Daseinsrecht absprachen. Es mangelte an jedem Verständnis hin und her, und zwar gerade an Verständnis für die innerste Haltung, während mehr äußerliche Gedankenreihen schon eher anerkannt und übernommen werden konnten. Das weist doch deutlich darauf hin, daß es sich eben um verschiedene Menschenschläge handelt, die dabei wechselnd zu Worte kamen, und die aus ihrer nun einmal so bestimmten Eigenart heraus kein Verständnis für die andere Art aufbringen konnten. Die Mannigfaltigkeit der deutschen Philosophie, die gerade in jenem Vierteljahrtausend und seinen drei Abschnitten sich offenbart, wurzelt in der Mannigfaltigkeit deutschen Menschentums, das in seinen verschiedenen Stämmen

und Rassen zum Ausdruck kommt. Dieser Satz soll in dem vorliegenden Buche bewiesen werden. Die geschichtliche Frage, der auch nicht ganz aus dem Wege gegangen werden soll, ist dann nur noch die, warum diese Menschenschläge in der geschichtlich gegebenen Reihenfolge ihre Stimme erhoben oder, was den Tatbestand vielleicht noch besser ausdrückt, für ihre Stimme Gehör fanden. Denn irgendwie und irgendwo äußern sich wohl immer Menschen aller Arten, aber die einen werden beachtet und die andern nicht. Der Hauptgrund wird wohl in dem die Geschichte durchziehenden, ja sie eigentlich hervorrufenden Drang nach dem Neuen liegen. Eine Gedankenwelt, die ganz durchlebt und damit erschöpft ist, fesselt nicht mehr die Aufmerksamkeit, denn es gehen keine Anregungen mehr von ihr aus. Darum tritt sie zurück und kann höchstens im Verborgenen ein unbeachtetes Dasein weiter fristen. Dafür wendet sich die Teilnahme andern Gedankenwelten zu, die bisher vielleicht nur im Stillen ihr Wesen trieben und jetzt manchmal beinahe gewaltsam an das helle Licht der Öffentlichkeit gezerrt werden. Der eine Menschenschlag hat damit sein Spiel beendet und muß hinter der Bühnenwand verschwinden, und ein andrer hat das Stichwort zum Auftreten empfangen. Warum sich die Gunst der Zeit gerade in diese und in keine andere Richtung wendet, hängt im einzelnen Falle von mannigfaltigen Bedingungen ab, die aufzuweisen die besondere Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist.

Von den genannten drei Zeitabschnitten stehen die beiden ersten enger beisammen. Sie sind Gegensätze, aber fordern sich eben deshalb und beleuchten einander wechselseitig. Sie sollen daher gemeinsam behandelt werden. Der dritte ist von beiden unterschieden und stellt sich zu beiden in Gegensatz. Er kann daher erst nach ihnen verständlich gemacht werden.

2. SCHOLASTIK UND AUFKLÄRUNG

Unter Scholastik soll hier nicht die mittelalterliche verstanden werden, an die man gewöhnlich zuerst denkt, sondern die deutsche des 17. Jahrhunderts, die sich besonders auf den protestantischen Hochschulen entfaltete. Was sie kennzeichnete, war die Erneuerung der Metaphysik und damit der philosophischen Grundfrage. In diesem Sinne habe ich sie in meinem Buche über „Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts" (1939) dargestellt. Daran schließt sich für das folgende Zeitalter das Buch „Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung" (handschriftlich abgeschlossen). Auf beide sei für alle philosophischen Einzelheiten der in diesem Abschnitt behandelten Bewegungen verwiesen.

Wenn man über die Philosophie der Scholastik und Aufklärung sprechen will, so muß man den Leser zunächst bitten, möglichst alle Vorstellungen, die sich bei diesen Namen in ihm einstellen, zu verbannen. Sie stammen daher, daß beide bisher hauptsächlich unter dem Gesichtswinkel der theologischen Kämpfe des 19. Jahrhunderts zwischen strengerer und freierer Lehre betrachtet wurden und damit ihre eigenen philosophischen Anliegen nicht hinreichend zur Geltung kamen. In der Scholastik wurde die Philosophie nicht, wie die gewöhnliche Meinung ist, von der Theologie geknechtet; hatten doch die Hauptgebiete, die sie im Anschluß an Aristoteles anbaute, die Lehren vom Seienden und seinen Zuständen, mit theologischen Fragen wenig zu tun, und höchstens in einigen Außengebieten — Außengebieten nämlich für die Philosophie — berührten sie sich mit solchen. Eher könnte man fragen, ob die Theologie nicht von der Philosophie geknechtet wurde, da diese ihr alle ihre Denkgewohnheiten aufdrängte, und sie bei dem Übermaß an Verstandestätigkeit, das ihre Lehre damals kennzeichnete, eigentlich keinen Schritt tun konnte, ohne sich der ihr von dieser zur Verfügung gestellten Begriffe zu bedienen. Die Aufklärung soll umgekehrt darin bestehen, daß die Philosophie sich von der Theologie freimachte und von den überlieferten religiösen Lehren immer mehr abstrich. Dies mag für einzelne Bewegungen hauptsächlich der Spätzeit zutreffen, die man aber kaum der Philosophie im strengen Sinne zu-

rechnen darf. Die führenden Denker der Zeit hielten an den überkommenen Religionslehren in ihrem ganzen Umfange fest und waren eifrig bemüht, gegenteilige Vorwürfe, wenn solche aus ihren Aufstellungen gefolgert wurden, abzuwehren. Manche von ihnen (Budde, Crusius) waren sogar selber auch einflußreiche Theologen strenger Richtung und das äußerste Gegenteil von dem, was man unter einem Aufklärer versteht.

Diese Begriffe sind also nicht geeignet, um zu einem Verständnis der beiden Bewegungen und ihres Gegensatzes zu kommen. Deren philosophische Haltung muß vielmehr aus sich selbst und nicht aus ihrem wirklichen oder vermeintlichen Verhältnis zur Theologie erklärt werden. Folgende Züge seien hervorgehoben.

Die Philosophie der Scholastik fragt dem Sein nach, und alle Begriffe, die sie herausarbeitet, gelten ihr als Bestimmungen am Sein. Es sind ihr nicht gedankliche Bildungen, sondern gegenständliche Wirklichkeiten. Sie können daher nur vom Sein abgelesen und nicht durch das Denken hervorgebracht werden. Wo Denktätigkeit unverkennbar ist, z. B. in der Verbindung der Begriffe, da ist deren sachliche Geltung zunächst sehr fragwürdig und kann nur aus dem Sein, wenn dieses sie bestätigt, gewonnen werden. Rein als gedankliches Sein sind sie von den bloßen Einbildungen und Erdichtungen nicht wesentlich unterschieden und werden mit diesen als bloß gedachtes Sein (ens rationis) dem tatsächlichen Sein (ens reale) gegenübergestellt. Die einfachen Begriffe dagegen werden wieder von den Vorstellungen nicht unterschieden und gelten als unmittelbar in der Wirklichkeit außerhalb des Geistes vorhanden. Gegenstand und Vorstellung, Sache und Selbst werden nicht getrennt, und es wird nicht gefragt, welchen Beitrag die eine oder andere Seite leistet. Die noch gar nicht aufgelockerte Einheit derselben ist vielmehr die selbstverständliche, niemals zur Frage gemachte Voraussetzung, und sie wird von der Sache her als eine gegenständlich gegebene verstanden. Uns ist diese Denkweise so fremd geworden, weil die meisten der bis heute maßgebenden Philosophen entgegengesetzt dachten, und wir müssen sie uns fast gewaltsam zulegen. Die Schwierigkeit, scholastische Gedankengänge zu verstehen, liegt nicht, wie man es sich oft vorstellt, in überkünstelten Begriffen, sondern gerade umgekehrt in der ganz schlicht dem Sein zugewandten Haltung, die wir meistens verloren haben.

Bezeichnend ist auch die Auffassung der Wahrheit. Uns scheint

sie nur in den Gedanken vorhanden, indem diese wahr sind, wenn sie mit dem Gegenstande übereinstimmen. Die herrschende Lehre des 17. Jahrhunderts dagegen suchte das Wahre zuerst in den Dingen, und von ihnen muß es auf den Geist übertragen werden. Das Sein selber ist wahr, und es wird dazu nicht erst durch das Denken. Das Wahre ist das dem Dinge zukommende Wesen und die Übereinstimmung desselben mit seinem Gesetze. Insofern dabei die Beziehung auf das Denken nicht übersehen werden kann, wird auch diese vom Gegenstande her betrachtet. Das Wahre ist das Sein selber und mit diesem eins, nur angesehen im Hinblick auf den Verstand. Bei uns gilt das Denken als wahr, insofern es Seiendes denkt, damals galt das Seiende als wahr, insofern es gedacht wurde. Wahrheit war also keine Bestimmung am Denken mit Bezug auf das Sein, sondern eine Bestimmung am Sein mit Bezug auf das Denken.

Eine Erkenntnislehre in unserm Sinne gibt es unter solchen Voraussetzungen im allgemeinen nicht. Die Erkenntnis wird nur im Rahmen der Psychologie als ein seelischer Vorgang neben andern behandelt, und die sonst entscheidende Frage nach ihrer sachlichen Geltung wird nicht aufgeworfen. Wo, dem Geiste dieser Richtung eigentlich zuwider, doch eine Erkenntnislehre entwickelt wird, da ist die Auffassung meistens recht merkwürdig und von der unsrigen abweichend, indem auch die Erkenntnis mehr als eine Bestimmung am Gegenstande und nicht als eine aus sich selbst tätige Bewegung verstanden wird. Die Prinzipien, denen die Erkenntnis gilt, sind nämlich durchaus solche des Seins, sie haben ihren Grund in der Ordnung der Dinge und werden dort vom Verstande bemerkt, in keiner Weise also von ihm hervorgebracht. Die Erkenntnis richtet sich dabei nach dem Sprachgebrauch der Zeit auf die „Subtilität", und Gutke, der die Erkenntnislehre der Zeit eigentlich geschaffen hat und ihre Züge am deutlichsten offenbart, widmet seine Schrift über die Intelligenz geradezu ihrer Darstellung. Dabei bedeutet sie aber nicht, woran wir zuerst denken würden, die Feinheit des Geistes, sondern die Feinheit in der wechselseitigen Verbindung der Dinge. Sie ist das „Subjekt der Intelligenz", was nach den damaligen Wortbedeutungen heißt, daß sie die Grundlage der Erkenntnis ist, die also ganz in den Dingen liegt, und die Intelligenz nur das Anhängsel.

Daß alle Erkenntnis auf Zusammenhang geht, konnte auch dieser Zeit nicht verborgen bleiben, aber sie suchte ihn nur in dem Zusammenhang der Gegenstände selbst, und wie sie überhaupt zufolge

ihrer sachbezogenen Richtung nicht viel über die Erkenntnis nachdachte, so galt auch ihre Aufmerksamkeit am wenigsten diesem Zusammenhang. Sie dachte vielmehr in einzelnen, mehr nur nebeneinander gestellten Gestalten, die nacheinander vom Sein abgelesen und aus diesem aufgesammelt werden. Besonders auffallend ist das bei ihrer Lehre von den Zuständen des Seienden. Diese bilden in den Darstellungen der Metaphysik einen Hauptteil, und welche und in welcher Reihenfolge sie behandelt werden, unterscheidet diese besonders. Dabei wird aber gar kein Versuch gemacht, solche Bestimmungen auseinander oder aus einer zugrunde liegenden Einheit herzuleiten, sondern es wird einfach eine neben die andere gesetzt, wie sie gerade am Gegenstande aufgefaßt werden, und jede wird für sich gekennzeichnet und ihr Zusammenhang mit den andern nicht beachtet. Wenn sich alles Denken auf Gehalt und Beziehung richtet, so überwiegt hier ganz der Gehalt, und die Beziehungen treten völlig zurück, sind sie doch mehr ein Beitrag des tätig die Erkenntnis gestaltenden Denkens. Dabei werden die einzelnen Bestimmungen so betrachtet, daß ihre verschiedenen möglichen Bedeutungen aufgewiesen werden. Es wird jedesmal eine Zergliederung vorgenommen, wie das Denken sich überhaupt mehr zerlegend als verbindend betätigt; es werden Einteilungen, und zwar meistens in Gegensätzen durchgeführt. Uns scheint die Regel einer solchen Einteilung aus dem in Gegensätzen sich entwickelnden Denken zu entspringen, damals aber galten auch die so gewonnenen Glieder als solche des Seins, und es erschien einem selbstverständlich, daß das Sein selber in Gegensätze auseinander ginge. Der zugrunde liegende Satz des Widerspruchs galt in erster Reihe nicht als eine Regel des Denkens, sondern als eine des Seins, denn widersprechend ist, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Auch dabei kümmerte einen der Zusammenhang wenig. Die einzelnen Aufgliederungen werden einfach nebeneinander gestellt, und ob und wie sie verbunden sind, wird nicht gefragt. Am fernsten liegt der Gedanke, daß sie etwa aus einer Einheit entspringen könnten.

So besteht die Eigenart dieser Denkweise überall darin, daß sie ganz vorwiegend seinsgebunden und sachbezogen ist. Erkennen ist ein Empfangen vom Gegenstande her, und es werden dabei in der Hauptsache Tatsachen und keine Beziehungen empfangen. Damit hängt das starke Überwiegen des Erkennens überhaupt zusammen. Der geistige Gehalt wird aus dem Sein aufgenommen und nicht aus

der Tiefe des Selbst hervorgebracht; das Selbst unterwirft sich also der Sache und glaubt nicht, sie in irgendeinem Sinne meistern zu können. Eine solche Haltung ist schon von Ursprung erkennend und auf Wissen gerichtet. Daraus erklärt sich die Überbelastung der Zeit mit Wissen und die unerhörte Anforderung, die sie an die Lernfähigkeit ihrer Söhne stellte. Uns erscheint sie besonders hart und beinahe unerträglich auf religiösem Gebiete, wo das ganze Heil des Menschen im Diesseits und Jenseits davon abhängig gemacht wurde, ob er das richtige Wissen besäße.

Übrigens ist diese Haltung schärfer bei den Lutherischen als bei den Reformierten ausgeprägt, und auch jene zeigen, worauf später noch zurückzukommen ist, gewisse Unterschiede. Die Reformierten scheinen einer neueren Haltung manchmal näher. Aber im Ganzen ist es trotz solcher Schwankungen im Einzelnen doch ein gemeinsamer Geist, der die Scholastik beherrscht, und er wird nirgends entscheidend durchbrochen.

Ganz anders sieht das Gesicht aus, das uns die Philosophie der Aufklärung zeigt. Allerdings ist es weniger einheitlich, als das der Schule des 17. Jahrhunderts. Die neue Richtung setzte sehr selbständig in der Arbeit des Christian Thomas ein, und dessen Denkart ist der der vorangehenden Zeit fast genau entgegengesetzt. An ihn schlossen sich besonders Budde und Rüdiger an, die seine Anregungen zu umfassenden Lehrgebäuden ausgestalteten, in denen trotz mancher Anleihen beim Alten die neue Haltung auch einen bezeichnenden Ausdruck findet. Sie setzte sich dann in der Spätzeit der Aufklärung vollständig durch und beherrschte deren Geist besonders auch im Übergang zu einer mehr weltförmigen Lebensanschauung, die die Schranken der Schule durchbrach. Dazwischen aber schuf Christian Wolff sein Werk und übte mit ihm über ganz Deutschland hin eine mächtige Wirkung aus. Auch er fügt sich seiner eigenen Haltung nach und in nicht wenigen Zügen seiner Lehre der neuen Denkrichtung ein. Daneben aber sah er mehr und mehr seine Aufgabe darin, gewisse Lehrgehalte und Denkgewohnheiten der älteren Zeit wieder aufzunehmen und sie nur etwas im Sinne des neuen Geistes umzuprägen. Dadurch erhielt gerade seine Lehre manche fremdartige Züge, und er darf nicht einfach als der maßgebende Vertreter der Philosophie der Aufklärung gelten, wenn er auch ihr einflußreichster geworden ist. Denn diesen Einfluß verdankte er zum Teil gerade solchen Gedanken, die mehr der früheren Haltung

entsprachen und daher auch von Menschen aufgenommen werden konnten, die an ihr festhielten. Deshalb kann Wolff nur zum Teil hier herangezogen werden. Seiner abweichenden Züge wird zu gedenken sein.

Zwischen Ich und Welt, Selbst und Sache spannt sich der Bogen unsres Daseins, immer stehen beide in Wechselbestimmung zueinander. Darum kann dies Verhältnis aber sowohl von der einen wie von der andern Seite angesehen werden. Der Scholastik schien alle Wirkung und Wirklichkeit in der Sache zu liegen und das Selbst nur ein Glied in dem sachlichen Zusammenhang zu sein. Die neue Zeit dagegen stellt das Selbst in die Mitte und sieht von ihm aus alle sachliche Wirklichkeit. Das Denken ist ichbezogen und ist sich zuerst bewußt, nicht wie früher, daß es eine Sache denkt, sondern daß es von einem Selbst gedacht wird. Nicht die Bestimmungen des Seins fesseln die Aufmerksamkeit, sondern die des Selbst; nicht vom Seienden und seinen Bestimmungen wird ausgegangen, sondern von der Erkenntnis und ihren Bedingungen. Der Mensch steht überall im Vordergrunde, und die Philosophie verwandelt sich fast ganz in eine Lehre vom Menschen. So ist es schon bei Thomas, und in der Spätzeit wird vordringlich überhaupt nur noch Seelenkunde gepflegt. Man fragt nicht nach den Zuständen des Seins, sondern nach denen der Seele, und auf psychologische Zergliederungen ist das Absehen gerichtet. Wo man, weil sie im Unterricht nicht entbehrt werden konnten, doch noch von den alten Seinsbestimmungen handelt, da gelten sie als bloße Wörter oder Ausdrücke, und die alte Seinslehre soll nur Worterklärungen bieten. Tatsächlichen Gehalt können sie nach der neuen Auffassung nur vom Seelischen her empfangen, indem bestimmt wird, welchen Bewußtseinsinhalt sie bezeichnen. Wenn Wolff es unternimmt, die alte Ontologie zu erneuern, so ist er wenigstens ursprünglich bemüht, die von dort übernommenen Bestimmungen aus dem Seelischen neu zu begründen, indem er sie aus dem Selbstbewußtsein als dem Ersten, unmittelbar Gewissen ableitet. Sonst wird der Gehalt gewöhnlich aus der Wahrnehmung gewonnen; von ihr wird ausgegangen und stufenweise der Aufbau des Bewußtseins verfolgt, indem die höheren Gestalten als Abwandlungen der ihnen allen zugrunde liegenden Wahrnehmung aufgefaßt werden.

Hier ist also die schlichte Seinshaltung verloren gegangen. Das Denken haftet nicht selbstverständlich und unbefangen am Sein,

sondern es hat sich auf sich selber zurückgewandt und kommt sich selber zum Bewußtsein. Das Ich erfaßt nicht unmittelbar das Sein, sondern erblickt es immer nur durch sein Denken hindurch. Seine Werkzeuge der Seinserfassung in Wahrnehmen und Begreifen kamen der früheren Haltung wenig zum Bewußtsein, sondern hafteten untrennbar an den davon umschlossenen Seinsgehalten. Jetzt dagegen drängen sie sich der Aufmerksamkeit auf, und es wird deutlich, daß das Ich, weil es nur durch sie den Gegenstand ergreifen kann, ihn dadurch verändert und in eine Gestalt verwandelt, die der vom Ich ausgehenden Weise des Auffassens entspricht, daß also nicht der Gegenstand, sondern nur seine Auffassung dem Ich gegenwärtig ist. Was Mittel für das Ich sein soll, sich des Seins zu bemächtigen, verdeckt in Wahrheit das Sein. Mit welchen Weisen seiner Betätigung sich das Ich auch dem Gegenstande zuwendet, mit keiner derselben kann es über sich selber hinauslangen, sondern immer bleibt es in sich eingesponnen und nicht mit dem Sein, sondern nur mit seinem Wissen des Seins beschäftigt.

Diese Haltung ist uns während der letzten Jahrzehnte durch Psychologismus und Neukantianismus so vertraut geworden, daß es kaum nötig ist, weitere Einzelzüge hervorzuheben. Hier steht selbstverständlich die Erkenntnisfrage sehr im Vordergrunde, da man in äußersten Richtungen ja überhaupt nur mit dem Erkennen und nicht mit dem Sein sich abgibt. Die Behandlung geht dabei von der Seele aus, deren Stufenbau vom Empfinden und Wahrnehmen bis zum selbstbewußten Denken man gewöhnlich folgt. Die Denklehre (Logik) wird dabei nicht selten ein Teil der Seelenlehre (Psychologie) und unter deren Gesichtswinkel betrachtet. Früher wollte sie die reinen Gestalten des Denkens entwickeln, und deren Ursprung aus dem Selbst kümmerte sie nicht, vielmehr herrschte die von Aristoteles ererbte Überzeugung, daß die Gestalten des Denkens auch Gestalten des Seins seien, ja dieses zuerst und ursprünglich. Jetzt dagegen gilt die ganze Aufmerksamkeit ihrer Entstehung aus dem Selbst, und was sie an Seinsgehalt bieten, bleibt zunächst dahingestellt. Die Wahrheit wird daher auch vom Selbst her verstanden; sie ist, wie Christian Thomas sie bestimmt, die innerliche Beistimmung des Menschen, daß sich etwas so verhalte, als er denkt. Sie liegt also im Denken und kommt diesem zu, wenn es dem Sein entspricht. Eher macht es Schwierigkeiten, diese Entsprechung im Sein zu sichern, da dafür ein Zugang zu demselben offen stehen

müßte, der nicht wieder durch das Selbst vermittelt wäre. Das ist aber nicht der Fall, da das Sein hier ja nur vom Selbst her gesehen wird. Wenn man die Grenzen des Selbst gar nicht durchbrechen will, dann tritt gewöhnlich für das Sein die Empfindung ein, die als bloßes Leiden am meisten Gegebenheit und damit Hinweis auf das Sein zu enthalten scheint. Und so kann streng im Rahmen der Seelenlehre die Wahrheit verstanden werden als die Übereinstimmung des Denkens mit der Empfindung (so von Rüdiger).

Übrigens soll damit nicht gesagt sein, daß alles im Sinne des „Psychologismus" in seelisches Sein aufgelöst würde. Im Gegenteil wird ein unabhängig vom Bewußtsein bestehendes Sein häufig vorausgesetzt. Nur gilt dies eben wirklich als unabhängig und gegenüberstehend, und ob das Selbst es mit seinen Werkzeugen erfassen kann, ist fraglich. Dieser „Realismus", der hier öfters ausdrücklich vertreten wird und die Gefahr eines psychologisch verstandenen „Idealismus", wie man das damals nannte, bannen soll, ist daher von ganz anderer Art als der scholastische. Für diesen war die noch nicht gelockerte Einheit von Denken und Sein Voraussetzung, und daß die Denkbestimmungen auch Seinsbestimmungen wären, schien daher selbstverständlich, könnten sie doch, wie häufig versichert wird, gar nicht gedacht werden, wenn sie nicht im Sein vorhanden wären. Jetzt dagegen nimmt man seinen Stand in dem vom Sein getrennten Denken und hat es unmittelbar nur mit dessen abgesonderten Bestimmungen zu tun. Das Denken hat sich aus dem Sein zurückgezogen und läßt es außerhalb seiner stehen. Erst jetzt entsteht der Gedanke eines denkfremden Seins, auf das sich das Denken zwar irgendwie bezieht, ohne es aber doch jemals wahrhaft zu besitzen. Indem das Ich sich auf sich selber zurückwendet, wendet es sich von den Dingen ab und läßt diese außerhalb seiner als an sich bestehende zurück. So ist das wirkliche Sein jetzt das außerhalb des Bewußtseins vorhandene, während zuvor Sein und Bewußtsein in einer ungetrennten Einheit verharrten. Wo diese ältere Denkweise, wie zum Teil von Wolff, erneuert wird, kann sie daher als „Idealismus" verdächtigt werden.

Nach einer andern Seite treten die Züge des Neuen allerdings gerade bei Wolff besonders scharf hervor. Die Scholastik sammelte die Bestimmungen des Seins an diesem auf, sie war daher durchaus auf die Gehalte als solche gerichtet und, wie diese miteinander zusammenhingen, kümmerte sie wenig. Eine Bestimmung wurde ein-

fach neben die andere gestellt, das Denken war beiordnend, aber fast gar nicht unterordnend. Das wird jetzt anders. Indem das Sein vom Denken her bestimmt und durch das Denken hindurch erblickt wird, prägt sich ihm die Gestalt des Denkens auf. Das Denken bringt aber keine Gehalte hervor, sondern setzt sie nur in Beziehungen, und nur in Beziehungen können wir denken. Darum richtet sich die Aufmerksamkeit jetzt nicht so sehr auf den Gehalt wie auf die Beziehungen. Wolff war Mathematiker, und seine Wissenschaft, dieser Aufbau reiner Verhältnisse, wurde ihm zum Vorbild wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt. Was diese vor der gewöhnlichen auszeichnet, ist die Hinzufügung des Grundes, sie ist begründete Erkenntnis. Während die Scholastik als Denkregel nur den Satz des Widerspruchs kannte, mit dessen Hilfe sie ihre Zerlegungen vornahm, wird für Wolff der Satz des Grundes, also eine Regel des Verbindens, das Hauptmittel inhaltlicher Erkenntnis. Eins aus dem andern herzuleiten, ist die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. Wolff erneuert die scholastische Ontologie, indem er sie in eine andere Denkgestalt umsetzt, aus der Gestalt schlichter Seinserfassung in die des Beziehungsdenkens. Bei ihm werden, wenigstens der Absicht nach, die Bestimmungen nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern eine aus der andern begründet.

Noch ein weiterer Zug, der mit der Ichbezogenheit der ganzen Haltung zusammenhängt, sei hervorgehoben. In der Scholastik überwog das Wissen; das Selbst gewann seinen Gehalt, indem es ihn vom Umkreise sachlicher Gegebenheiten her einsammelte. Die Aufklärung lebt aus dem Ich, und sie erkennt gar keinen Gehalt an, als insofern er aus dem Ich bestimmt ist. In Fichteschen Ausdrücken kann man sagen, daß in der Scholastik das Nicht-Ich das Ich bestimmt, in der Aufklärung dagegen das Ich das Nicht-Ich. Dies ist aber die Haltung des Handelns, und so ist die Aufklärung überhaupt mehr auf Handeln als auf Wissen gerichtet. Selbstverständlich dient die Philosophie immer der Erkenntnis. Aber während früher das Wissen Selbstzweck war, soll es jetzt im Dienste des Handelns stehen, und daß es im Leben verwendbar sei, wird immer hervorgehoben. Die Scholastik scheint besonders deshalb jetzt so unfruchtbar, weil ihre Einsichten im Leben keine Früchte tragen. Es ist bekannt, wie der mit der Aufklärung zuerst verbündete Pietismus ebenfalls im Gegensatz zu der bisherigen Theologie und ihrer reinen Gelehrsamkeit einen tätigen Lebensbezug herstellen wollte.

Nach diesem Überblick über die beiden Denkrichtungen fragen wir nach dem Menschenschlag, der sich in ihnen äußert. Welche Muster hat uns die Seelenlehre anzubieten, in denen wir diese so deutlich verschiedenen Haltungen wiedererkennen? Es sind offenbar die von C. G. Jung (Psychologische Typen 1921) herausgearbeiteten Gestalten des „Extrovertierten" und des „Introvertierten", des auswärts und einwärts gewandten Menschen. Jener hat sein Dasein mehr an seiner Umwelt, dieser lebt mehr aus sich heraus; beim Denken hält sich jener mehr an die gegebenen Tatsachen, dieser verfolgt mehr einen aus ihm selbst entsprungenen Gedanken. Jung zerlegt beide Schläge, je nachdem das Denken, Fühlen oder Empfinden überwiegt. Für uns kommen nicht diese irrationalen Arten, sondern nur der Denkschlag in Betracht.

Allerdings ist es nicht möglich, ihn einfach auf unsere geschichtlichen Gestalten zu übertragen, und es wird uns so gleich hier am Eingang deutlich, daß die von der Seelenkunde zur Verfügung gestellten Muster noch weiterer Bearbeitung bedürfen, um für die Geistesgeschichte verwendbar zu werden. Weniger fällt dabei ins Gewicht, daß auch Jung wie die meisten Seelenärzte dazu neigt, seine Bilder etwas ins Minderwertige zu zeichnen und allerhand Wunderlichkeiten besondere Aufmerksamkeit zu schenken, weil dadurch die eigenartigen Züge um so deutlicher heraustreten, während wir es in der Geistesgeschichte, zumal wenn es sich nicht um höchste Begabungen handelt, meistens mit gesunden Menschen von geradem seelischem Wuchse zu tun haben. Die Geistesgeschichte bietet, wie wir sahen, solche verdeutlichende Steigerung nicht nach der Seite des Geringwertigen, sondern nach der des Hochwertigen und Bedeutenden, und auch dadurch macht sich ein Unterschied geltend. Man wird solche entgegengesetzte Lebensrichtungen immer nur im Sinne des Mehr oder Minder verstehen dürfen. Niemand ist nur nach Außen oder nur nach Innen gewandt, jedenfalls nicht im Bereich des noch einigermaßen Gesunden, sondern beide Bezüge sind geradezu allgemeine Bedingung des Menschlichen. Die Unterschiede liegen darin, daß die eine oder andere Seite überwiegt, und sie sind danach gradweise abgestuft. Der einzelne Mensch wird sich daher anders darstellen, wenn man ihn mit seinen Mitmenschen überhaupt oder mit denen seines Berufs und seiner Lebenslage vergleicht. Jeder Beruf wird an sich schon einen bestimmten Menschenschlag anziehen und andere Schläge von sich ausschließen. Die auch innerhalb des Be-

rufes kenntlichen Unterschiede werden daher feinere sein, und es bedarf vielleicht der Vergrößerung, um sie zu erkennen.

Wir haben es hier nur mit Philosophen zu tun, also mit Gelehrten, deren besonderes Fach mehr wie andere Fächer innere Überlegung und rein geistige Anschauung fordert. Im Kreise der Gesamtbevölkerung werden sie daher wohl immer als einwärts gewandt gelten müssen und würden bei einer Untersuchung ihres Menschen wohl beinahe alle so eingereiht werden. Die ganz entschieden auswärts Gewandten werden nicht Philosophen, auch wenn sie zum Denkschlag gehören. Innerhalb des Philosophenschlages aber kann es nun noch feinere Unterschiede geben, die man nur durch das Vergrößerungsglas erblickt, das uns ihre Werke zur Verfügung stellen. Das Werk ist der Mensch im Großen, denn daran stellt sich entfaltet dar, was im Menschen selber in einer noch unentfalteten Einheit beschlossen liegt. Darum sind an den Lehren Unterschiede kenntlich und in die Augen fallend, die an dem Lehrer selber vielleicht nicht bemerkt werden würden.

Beachtet man diese Vorbehalte und erwartet daher nicht, einfach Abbilder der geschichtlichen Gestalten in der Mustersammlung der Seelenforscher zu finden, dann wird man den Unterschied von Scholastik und Aufklärung wohl auf die Jungschen Begriffe beziehen dürfen. Trifft doch das Hauptkennzeichen, das er hervorhebt, hier offenbar zu. Der auswärts Gewandte geht in seinem Denken von der gegebenen Tatsächlichkeit aus und mißt alles an ihr, der einwärts Gewandte dagegen legt ein in seinem Innern entsprungenes Bild zugrunde und ist wesentlich mit dessen Ausgestaltung beschäftigt. Jenes entspricht der Haltung der Scholastik, dieses der Aufklärung; dort hat man es mit den Dingen, hier mit dem Denken der Dinge zu tun. Der Wandel der Zeit und ihres philosophischen Gehaltes bedeutet also, daß ein anderer Menschenschlag zu Worte kommt und die Führung übernimmt. Diese Beziehung auf die Jungschen Gestalten wird noch besonders dadurch bestätigt, daß gewisse von ihm angeführte Züge in den beiden Zeiten wiederkehren, obwohl sie mit der philosophischen Richtung als solcher nichts zu tun haben. Jung sagt nämlich, daß der auswärts gewandte Denker nicht so großen Wert auf die Selbständigkeit seiner Meinung lege, trotzdem aber und in scheinbarem Widerspruch dazu, streitsüchtig sei und die einmal gefaßte Ansicht zähe verteidige, der einwärts gewandte dagegen auf die Ursprünglichkeit und Eigenart seiner Lehre

poche, aber trotzdem nicht besonders bemüht sei, sie gegen Angriffe zu verteidigen, sondern sie am liebsten ihrem Schicksal überlasse. Genau ebenso verfährt die Scholastik auf der einen, die Aufklärung auf der andern Seite. Im 17. Jahrhundert unterwirft man sich bestimmten Gewährsmännern und als maßgebend angesehenen führenden Denkern, besonders dem Aristoteles, aber trotzdem ist die Zeit von einer unerhörten Streitlust erfüllt, und die wissenschaftliche Arbeit besteht hauptsächlich in der Widerlegung anderer Meinungen. Das 18. Jahrhundert dagegen ist auch in dem Sinne ichbetont, daß jeder seine eigenste Lehre vortragen will und dies auch gehörig hervorkehrt, dafür aber gar kein Bedürfnis empfindet, für sie kämpfend einzutreten. Thomas wie Wolff betonen die Eigenheit ihrer Lehren und, daß sie selber sie geschaffen haben, in einem Maße, das im 17. Jahrhundert, wo man ein solches Hervordrängen des Einzelnen nicht erlaubte, einfach als Beweis der Falschheit angesehen worden wäre. Als sie aber angegriffen werden, lehnt Thomas eine Erwiderung ab und meint, man solle ihm doch seine Ansicht lassen, er dränge sie ja niemandem auf, jeder habe eben seinen eigenen Geschmack. Wolff mußte schließlich, weil die Anwürfe seine Ehre antasteten, erwidern, aber er tat es ungern und meinte, daß nur ein unfruchtbarer Kopf an solchen Streitereien Gefallen finden könne, denn wer eigene Gedanken hätte, würde doch lieber diese vortragen, statt die anderer zu beschimpfen. Mit welcher Leidenschaft fiel man dagegen im 17. Jahrhundert bei jeder Gelegenheit übereinander her, obwohl man dabei Stellungen verteidigte, die man gar nicht selber gewonnen hatte.

Nachdem so der Wechsel der Zeit auf einen bestimmten Wechsel im führenden Menschenschlage zurückgeführt ist, können wir uns der weiteren Frage nach dessen stammlichen und rassischen Grundlagen zuwenden. Wir werden dabei vom Stamme ausgehen, da für ihn viel leichter eine sichere Antwort zu geben ist. Wenn man freilich die philosophische Begabung als eine einheitliche ansieht, so kann man zu keinem Ergebnis kommen. Denn sowohl die scholastische wie die aufklärerische Philosophie — diese im Gefolge Wolffs — wurde fast auf allen deutschen Hochschulen vertreten, und da deren Lehrer meistens Landeskinder des betreffenden Kleinstaates waren, so wären Philosophen beider Richtungen so ziemlich aus allen Stämmen entsprungen. Vielmehr muß man feinere Unterscheidungen einführen und besonders beide Male solche Lehrer, in

denen die eigentümliche Haltung rein und deutlich zum Ausdruck kommt, und die daher als ihre berechtigten Wortführer gelten können, von solchen trennen, die aus irgendeinem Grunde am Rande stehen, zwar auch ein Stück in der herrschenden Richtung mitgerissen werden, aber auch ziemlich abweichende Züge zeigen. Diese müssen dann einzeln vorgenommen werden, und man muß zusehen, wie sie zu beurteilen sind.

Auf der 1. Karte sind die Geburtsorte der Scholastiker, auf der 2. die der Aufklärer eingezeichnet (siehe Anhang). Daß sie ihrer Hauptmasse nach in getrennten Gebieten liegen, springt wohl ohne weiteres in die Augen.

Die meisten Scholastiker entstammen Mitteldeutschland, Thüringen, Hessen, dem westlichen Teile der Provinz Sachsen und Braunschweig. Nur einzelne Ausläufer erstrecken sich über dies Gebiet hinaus. An Thüringen schließt sich südwärts das nördliche Franken an; der eine noch südlicher Geborene (Michael Wolf in Regensburg) macht nur scheinbar eine Ausnahme, denn seine Eltern waren wegen Glaubensstreitigkeiten aus Weimar ausgewandert, stammlich gehört er also dorthin. Von den weiter westlich Geborenen gehört Clauberg (aus Solingen) nur bedingt zu den Scholastikern, da er zugleich den Cartesianismus in Deutschland einzuführen suchte. Cornelius Martini (aus Antwerpen, von wo seine Eltern vor Herzog Alba fliehen mußten) wurde in Helmstedt ein Hauptanreger der Erneuerung der Metaphysik, verrät in manchen stark humanistischen Zügen aber zugleich seine etwas abweichende Herkunft. Nach Norden geht das Hauptgebiet ohne allzu feste Grenze ins Niedersächsische über, und so ist es keine eigentliche Abweichung, wenn einige Scholastiker auch noch nördlicher, bis nach Holstein hinein, beheimatet sind. Von den in Nordostdeutschland Geborenen wird nachher die Rede sein. Dabei sind übrigens nur solche berücksichtigt, die mit eigenen Leistungen, besonders in der Metaphysik, hervorgetreten sind, während die bloßen Aristoteliker, die sich mit einer oft nur philologischen Erklärung der Schriften des Philosophen begnügten, beiseite blieben.

Dagegen liegen die Geburtsorte der maßgebenden Aufklärer fast sämtlich im östlichen Deutschland, in Sachsen (dem früheren Königreich), in der Lausitz oder Schlesien, in Mecklenburg, Pommern oder Ostpreußen. Wenn das Übergewicht dieser Gegenden der bloßen Zahl nach vielleicht nicht so deutlich ist wie das Mitteldeutschlands

bei der Scholastik, so wird das ausgeglichen, wenn wir die Leistungen nicht nur zählen, sondern wägen. Gehören doch zu diesen Ostdeutschen beinahe sämtliche bedeutenderen und führenden Denker jener Zeit: Christian Thomas und Christian Wolff, Budde und Rüdiger, Baumgarten und Meier, Gottsched und Knutzen, Crusius und Darjes. Wenn einige Geburtsorte im Norden etwas westlich der Elbe, im Süden etwas nach Thüringen hinein liegen, so kann das nicht weiter wundernehmen; in den Grenzgebieten findet natürlich immer ein gewisser Austausch der Bevölkerung statt. Die eigentlichen Ausnahmen, d. h. die Aufklärer, die dem westlichen Deutschland entstammen, werden nachher zu besprechen sein.

So wurzeln Scholastik und Aufklärung im Ganzen also in zwei deutlich getrennten Gebieten, die allerdings beide dem nördlichen und in der Hauptsache protestantischen Deutschland angehören. Die zwischen ihnen verlaufende Grenze ist sehr bekannt und für die deutsche Geschichte überhaupt von größter Wichtigkeit. Sie verläuft von der Mitte der Kieler Bucht südwärts zur Elbe, dann längs der Elbe stromauf bis zur Einmündung der Saale, hierauf längs der Saale und weiter südwärts etwa längs der Nab. Es ist die Linie, bis zu der im Ganzen die Germanen im frühen Mittelalter das östliche Land den Slaven freigegeben hatten, und über die hinaus dann wieder im späteren Mittelalter die ostdeutsche Siedelung erfolgte. Allerdings liegt die Grenze nicht überall ganz sicher fest und war vielleicht überhaupt in manchen Gegenden fließend. An einigen Stellen haben auch westlich derselben Slaven gesessen, und anderseits nehmen einzelne Forscher an, daß auch der Ostraum niemals ganz von Germanen entleert war. Aber im Ganzen kann die Linie doch als die Grenze zwischen dem immer festgehaltenen germanischen Stammlande und dem ostdeutschen Siedellande gelten. Danach wurzelt die Scholastik im Stammlande und — politisch gesehen — in den Kleinstaaten Mitteldeutschlands, die Aufklärung dagegen entspringt im Siedellande und findet ihren Boden mehr in den größeren staatlichen Gebilden des Ostens, in Kursachsen, Kurbrandenburg und Preußen.

Aber dies Ergebnis muß, ehe es Bestand hat, noch einer harten Probe ausgesetzt werden, indem wir die nicht wenigen Ausnahmen von der eben aufgestellten Regel betrachten. Es muß sich dabei zeigen, ob diese Ausnahmen die Regel aufheben, oder ob sie sie in diesem Falle wirklich einmal bestätigen. Man sieht auf den beiden

Karten, daß nicht wenige Scholastiker auch im Siedellande und vielleicht noch mehr Aufklärer auch im Stammlande geboren sind. In der Tat weichen nun aber diese Ausnahmen von den eigentlich Maßgebenden sehr deutlich ab, und zwar, um das Ergebnis vorauszunehmen, gerade nach der Seite der Gegenrichtung, so daß sie als deren Vorläufer oder Nachzügler erscheinen und damit in einem gewissen Gegensatz zu dem herrschenden Zeitgeiste stehen, gegenüber dem sie sich manchmal nicht voll zur Geltung bringen können.

Zunächst die Söhne des Siedellandes unter den Scholastikern. Es gehören ziemlich bedeutende zu ihnen, wie unter den Lutherischen Gutke, Calov und Dreier, unter den Reformierten Timpler und Keckermann. Die große philosophische Kraft, die diese Länder in der folgenden Zeit bewährten, zeigte sich also schon damals. Die Genannten sind alle selbständige Köpfe, die mehr ihren eigenen Weg suchten, als das sonst in jener Zeit üblich war, so daß dieser Zug, der dann an den Aufklärern so deutlich wird, bis zu einem gewissen Grade auch schon ihren älteren Landsleuten eignete. Besonders wichtig ist nun aber, nach welcher Seite sie ihre Selbständigkeit betätigten. Ein großer Teil von ihnen nämlich arbeitete besonders an der Erkenntnislehre, der Gnostologie, wie man damals sagte. Gutke und Calov sind ihre Begründer, Fromme und Eifler folgen ihnen nach, Nicolai, Trentsch, Wagner, Strimes sind Namen weiterer Gnostologen aus diesen Gegenden. Einige von ihnen haben auch Darstellungen der Metaphysik veröffentlicht, Calov sogar eine ziemlich bedeutende. Aber die Eigenart ihres Einsatzes liegt durchaus nach der Seite der Erkenntnislehre. Anderseits finden sich Darstellungen derselben im Stammland so gut wie gar nicht: Meier aus Lüneburg stammte von nahe der Grenze, die ja überhaupt etwas fließend ist, der Hesse Geilfus, der in Tübingen lehrte, war ein ganz unselbständiger Nachzügler. Solche einzelnen Ausnahmen können ja überhaupt nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, wie manche Kreuz- und Querverbindungen durch die Bevölkerung Deutschlands hindurchlaufen. Jedenfalls ist die Gnostologie ein Erzeugnis des Siedellandes und fast nur von dessen Söhnen vertreten. Es ist das eine sehr selbständige Leistung, denn die ganze übrige Scholastik — einschließlich der großen des Mittelalters — kennt sonst so etwas nicht, und es ist im Grunde ihrer sachbezogenen Haltung zuwider. Um so deutlicher kommt darin der Geist des Siedellandes zum Ausdruck, der vom Ich und vom Menschen ausgeht und daher in der

Aufklärung entscheidend die philosophische Frage vom Erkennen her aufrollen sollte. Eine Vorbereitung hierfür wird man in der Gnostologie des 17. Jahrhunderts sehen müssen. Sie brachte es nicht zu einer völligen Umwandlung der Philosophie, weil der Geist der Zeit in seiner Sachgebundenheit ihr zu sehr entgegen war.

Andere, auch ziemlich bedeutende Köpfe haben sich nicht nach dieser Seite versucht, aber auch ihre Arbeiten verraten ihre Herkunft aus dem Osten. Wenn nämlich der Gegenstand der Scholastik in ihrem grundlegenden Gebiet der Metaphysik das Seiende als Seiendes ist, so fassen sie das Seiende nicht als solches, sondern vom Denken und Selbst her und handeln daher vielmehr von dem Begriff des Seienden. Hier ist besonders Daniel Cramer aus der Neumark zu nennen, der mit seiner Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles (1594) als einer der ersten die neue Bewegung eröffnete, dabei aber das Seiende als das erste Gedachte (Noema) festlegte, und seine Bestimmungen als mehr in der Erkenntnis gewonnen wie am Sein gefunden ansah. Das kehrt wieder bei Christian Dreier aus Stettin, dessen Sapientia von den üblichen Darstellungen der Metaphysik überhaupt völlig abweicht, wobei die Erklärung des Seienden und seiner Zustände wesentlich als Erklärungen von Namen behandelt werden. Leichte Züge ähnlicher Art finden sich auch in Calovs Metaphysik. Es liegt nahe, dann von Nominalismus zu reden, doch ist man mit dieser Bezeichnung lieber vorsichtig, da diese Männer in der hierfür entscheidenden Frage nach dem Dasein des Allgemeinen nicht Nominalisten zu sein brauchen. Die weniger vom Sein, als vom Denken des Seins her bestimmte Haltung ist aber jedenfalls deutlich, und damit fügen auch sie sich dem Geiste dieser Gegenden ein, der dann in der Aufklärung ganz heraustrat.

Wieder etwas anders sind die Reformierten zu beurteilen, Timpler aus Stolpen in Sachsen, der zur reformierten Kirche übertrat, und Keckermann aus Danzig. Die reformierte Philosophie ist überhaupt „moderner", daher frühzeitig dem westlerischen Einfluß, zuerst des Ramismus, dann des Cartesianismus, geöffnet und später die Aufklärung mit bestimmend. Der eigentümliche, in der deutschen Geistesgeschichte vom Westen nach dem Osten gespannte Bogen — Mitteldeutschland zeigt sich dem Geiste Frankreichs und Englands viel weniger zugänglich als der Osten — ist besonders auch durch die Haltung des reformierten Bekenntnisses vermittelt. Was dabei als „modern" erscheint, also mehr schon in der Richtung nach der Auf-

klärung liegt, ist letzthin die stärkere Abtrennung des Ichs von der Gegenständlichkeit, also eine Zurücknahme des Selbst in sich selber und damit die Wandlung der Dingwelt zur reinen Äußerlichkeit. So weit gehen die beiden soeben Genannten nicht, doch sind auch an ihnen die „modernen" Züge unverkennbar. So zeigt Timpler eine deutliche Neigung zu Verfahrensfragen, die der reinen Scholastik wenig liegen und immer eine innere Abhebung des Erkennenden von der Erkenntnis voraussetzen, und er behandelt die verschiedenen Bestimmungen in einer wesentlich begriffserklärenden Weise, die auch etwas Nominalistisches an sich hat. Bei Keckermann läßt sich die starke Betonung der Prinzipienfrage als ein solcher Zug anführen.

Fast alle diese Denker sind sehr selbständig und zeigen auffallende Eigenarten. Beinahe bietet jeder schon „mein System", wie es dann in der folgenden Zeit bei den Söhnen dieser Länder üblich wurde. Nehmen wir noch den Niederländer Cornelius Martini hinzu, der ja auch nicht im eigentlichen Stammlande der Scholastik wurzelte, so haben wir im Grunde alle urwüchsigen Köpfe dieser Bewegung beisammen. In den deutschen Kernländern, wo sie sich ganz ausbildete und vor allem gepflegt wurde, gab es so etwas überhaupt nicht, weil die rein sachbezogene Haltung des auswärts Gewandten ein solches Betonen des Eigenen nicht zuließ. Und so werden wir in den eigenbestimmten Versuchen der Östlichen ein deutliches Anzeichen für den ichbetonten Geist ihrer Heimatländer sehen. Gewiß waren sie nicht stark genug, um sich der herrschenden Richtung ganz zu entziehen und eine völlig neue Philosophie zu schaffen; das gelang erst der folgenden Zeit. Aber daß sie diese vorbereiten und damit die oben gegebene allgemeine Regel über die Denkart des Siedellandes bestätigen, ist hoffentlich deutlich geworden.[1])

[1]) Nebenher sei auf eine weitere Leistung des Siedellandes im 17. Jahrhundert hingewiesen, auf das Kirchenlied, das sich in seiner gefühlswarmen, selbstbezogenen Haltung so merkwürdig von der sachlichen Strenge der gleichzeitigen Kirchenlehre unterscheidet. Seine bedeutenden Dichter entstammen sämtlich dem Siedellande: Gottfried Arnold aus Annaberg, Simon Dach aus Memel, Paul Fleming aus Hartenstein im Erzgebirge, Johann Franck aus Guben, Paul Gerhardt aus Gräfenhainichen (zwischen Halle und Wittenberg), Johann Heermann aus Raudten in Schlesien, Caspar Neumann aus Breslau, Martin Rinckart aus Eilenburg, Johann Rist aus Ottensen bei Hamburg, Johann Scheffler aus Breslau, Michael Schirmer aus Leipzig, Benjamin Schmolck aus Brauchitschdorf

Sehr viel einfacher sind die Ausnahmen im Zeitalter der Aufklärung zu beurteilen, also die Vertreter derselben, die nicht im Siedellande, sondern im Stammlande beheimatet sind. Sie sind nämlich fast alle Anhänger der Wolffschen Philosophie. Einige der Späteren sind nur von dieser ausgegangen und dann mehr dem Zeitgeiste verfallen, der die Philosophie allmählich in Psychologie auflöste. Aus dieser Spätzeit, wo die Philosophie oft in einen allgemeinen literarischen Betrieb überging, können aber manche überhaupt unbeachtet bleiben, da sie nicht mehr als wirkliche Philosophen gelten können und man nur bei Denkern nach ihrer Denkgestalt fragen kann. In dem Bereich ernsthafter weltanschaulicher Besinnung aber gehören fast alle diese Ausnahmen irgendwie zu dem Kometenschweife Wolffs.

Ihre Heimatorte drängen sich deutlich in den Gegenden zusammen, die im vorangehenden Jahrhundert vor allem die Vorherrschaft der Scholastik sahen, und greifen nur weiter nach dem Süden aus, besonders nach Schwaben. Würden wir die jetzt sich unter Wolffs Einfluß regende katholische Philosophie hinzunehmen, so würde auch noch das bayerische Gebiet hinzukommen. Aber die Katholiken stehen doch zu sehr auch unter der Wirkung der bei ihnen niemals abgerissenen kirchlichen Überlieferung und können daher nicht eigentlich der hier verfolgten Bewegung zugerechnet werden. Nach andern Seiten zeigen die Schwaben so manche Eigentümlichkeiten, die schon an die große folgende Zeit der schwäbischen Philosophie erinnern, daß wir sie hier auch besser beiseite lassen. Dann fällt das Verbreitungsgebiet der Wolffschen Schule, wenn wir von den Schülern aus dem Siedelland absehen, in der Hauptsache mit dem der alten Scholastik zusammen.

Diese Tatsache ist leicht aus dem Wesen und der geschichtlichen Stellung der Wolffschen Philosophie erklärt. Bedeutete sie doch gegenüber dem schroffen Einsatz der vom Selbst ausgehenden Richtung, die von der ersten Generation der Aufklärung unter Christian Thomas' Führung getragen war, ein klares Zurücklenken in die Bahn einer mehr sachgebundenen Haltung. Gewiß verleugnet auch Wolff nicht die Ichbetonung des Siedellandes, dessen Sohn er selber

in Schlesien. Allerdings könnte dabei eine Augentäuschung mitwirken, und andere Dichter könnten mehr sachlich gedichtet haben, die nur vergessen sind, weil die heute noch gültige Auswahl der Gesangbücher stark durch das folgende, ichbetonte Zeitalter des Pietismus bestimmt ist.

war. Sie zeigt sich bei ihm äußerlich schon in dem massenhaften Gebrauch des Wörtchens Ich, aber auch in Ansatz und Durchführung seines (früheren) deutschen Systems. Er nahm zwar auch in ihm schon Absichten der Scholastik wieder auf, übersetzte sie aber ganz in die Denkgestalt der neuen Zeit, nämlich aus der des Gehaltdenkens in die des Beziehungsdenkens, die für ihn maßgebend in der neueren Mathematik ausgeprägt war, von der er wissenschaftlich herkam. Dies bleibt auch in der (späteren) lateinischen Darstellung, aber sonst zeigt diese in der Grundlegung und im Aufbau einen viel engeren Anschluß an das scholastische Herkommen. Es ist beinahe sinnbildlich, daß die erste Darstellung an der neuen Universität Halle, die zweite an der alten Universität Marburg entstanden ist. Bezeichnend ist dabei noch, daß Wolff in der Umbildung seines früheren zum späteren Systeme eigentlich in allen der Scholastik näher kommenden Zügen von einem Schüler beeinflußt ist, der sein deutsches System in ein kurzes lateinisches Handbuch gebracht hatte, das ebenso gut als ein Entwurf des lateinischen Systems gelten kann. Und dieser, Thümmig, entstammte dem nördlichen Franken, also einem Gebiet, das uns auch noch als Wurzelboden der Scholastik begegnet ist.

Dieses Doppelgesicht der Wolffschen Philosophie erklärt ihren großen Einfluß in beiden Hälften Deutschlands. Die Söhne des Siedellandes, unter denen bedeutende Schüler Wolffs waren, wie Gottsched, Knutzen, Baumgarten, Meier, hielten sich mehr an die vom Selbst her geprägten Züge und entwickelten so die Lehre ihres Meisters mehr in einer aufgelockerten Weise. Die Söhne des Stammlandes, unter denen, wenn wir von den Schwaben absehen, keiner so besonders hervorsticht, sahen in ihr vor allem eine neue Rechtfertigung der hier von alters her gepflegten scholastischen Art und verfolgten sie nach dieser Seite. Der Unterschied von Stammland und Siedelland ist bei einer genaueren Zergliederung an den in der Wolffschen Schule geschaffenen Lehrbüchern deutlich zu erkennen, und so bestätigen auch die Ausnahmen aus dem Zeitalter der Aufklärung das obige für den Geist der beiden Teile Deutschlands entworfene Bild.

Nach Besprechung der Wolff-Schule bleiben nur ganz vereinzelte Aufklärer übrig, die im Stammland beheimatet sind. Unter den Älteren nehmen die Thüringer Lehmann und Walch eine ähnliche Stellung ein, wie die Wolffschüler, da sie ähnlich wie Wolff und nur

weniger erfolgreich einen erneuten Anschluß an die Scholastik suchten. Unter den Jüngeren war Eberhard aus Halberstadt, der in vielem der modernen, psychologisierenden Richtung folgte, doch von Haus aus Wolffianer und hielt in seinen für die Schule gearbeiteten Lehrbüchern an dieser Haltung fest. Tetens, aus Tetenbüll im Kreise Eiderstedt, der in selbständiger Weise die Philosophie nach der psychologischen Seite entwickelte, gehört jedenfalls nicht in das eigentliche Heimatland der Scholastik. Diesem zimbrischen Norden entstammen wenige Philosophen, und auch Tetens gab später seinem Leben eine ganz andere Wendung, indem er in den hohen dänischen Staatsdienst überging.[1]) Andere sind zu unbedeutend, um überhaupt ein Gewicht in die Waagschale zu werfen. Die Psychologie, in die sich die Philosophie damals allmählich auflöste, läßt übrigens neben der reinen seelischen Beobachtung auch eine gegenständlichere Behandlung zu, die vielleicht mehr dem Geiste des Stammlandes entsprach. So wenn Lossius aus dem Weimarischen sie von den physiologischen Fragen her aufrollte und in deren Beantwortung dem Materialismus nahe kam.

So kann der Satz wohl als bewiesen gelten, daß die sachbezogene Auffassung der philosophischen Aufgabe, die dem Geiste der nach außen gewandten Denker entspricht, im Stammlande ihre Heimat hat, die ichbezogene der einwärts gewandten im Siedellande. Diese Tatsache bedarf selbstverständlich der Erklärung, und mit ihr werden wir von der Stammes- auf die Rassenfrage geführt. Wie erklärt sich dieser Unterschied der geistigen Haltung, der so verschiedene Gestalten der Philosophie hervorbrachte? Er muß seinen Grund in dem Unterschiede von Stammland und Siedelland überhaupt haben. Nun ist der deutsche Osten, wenn wir von den zum Teil über See erfolgten und dadurch etwas anders bedingten hanseatischen Gründungen absehen, in der Hauptsache durch Niederlassung, zumal bäuerliche, aus den Gebieten des Stammlandes erfolgt, die ihm am nächsten lagen, also gerade aus den deutschen Kernlanden Thüringen, Hessen, Niedersachsen, die auch für die Philosophie besonders wichtig waren. Dies erklärt, daß die beiden philosophischen Be-

---

[1]) Wenn Hermann Lübbing in dem von Martin Wähler herausgegebenen Sammelband „Der deutsche Volkscharakter", 1937, S. 68, über den Friesen sagt: „Philosophieren liegt ihm sehr", so findet das jedenfalls in dem hier untersuchten Zeitabschnitt keine Bestätigung.

wegungen des 17. und 18. Jahrhunderts bei aller Verschiedenheit doch auch einander ziemlich verwandt sind und sich der Geist jeder der beiden jedesmal auch in dem der andern spiegeln konnte. Die Gnostologie war die ins Ostdeutsche abgewandelte Scholastik, der Wolffianismus die ins Westdeutsche abgewandelte Aufklärung.

Vor allem aber ist der Unterschied zu erklären. Wir stoßen damit auf eine allgemeine und für manche wichtige Abschnitte der Geschichte aufzuwerfende Frage. Bleibt doch meistens ein Siedelungsgebiet in vielem dem Stammlande ähnlich, nimmt aber zugleich eine eigenartige Entwicklung. Man denke im Altertum an Ionien gegenüber Attika, im Mittelalter an Island gegenüber Norwegen und in der neueren Zeit an das amerikanische gegenüber dem europäischen Angelsachsentum. Jedesmal zeigt sich der Geist des Siedellandes gegenüber dem des Stammlandes eigentümlich verschoben, und seine Leistungen tragen ein anderes Gepräge. Dies läßt sich offenbar grundsätzlich auf zwei Ursachen zurückführen. Entweder haben die Siedler nach ihrer Einwanderung sich mit einer im neuen Lande vorgefundenen Bewohnerschaft vermischt und dadurch ihr Rassetum verändert, oder es ist von vornherein in der Hauptsache nur ein bestimmter Menschenschlag ausgewandert, der dann im Neulande auf Seinesgleichen stieß und durch Anreicherung seiner Eigenschaften im Erbgang diese immer schärfer herausbildete. Es handelt sich also entweder um Beimischung bei der Einwanderung oder um Entmischung schon bei der Auswanderung.

Welche dieser beiden Ursachen wirkt oder ob beide wirken und in welchem Maße, kann selbstverständlich nur von Fall zu Fall entschieden werden. Gehen wir für unsere Aufgabe von dem Stammlande aus, so werden wir nach seiner Lage annehmen dürfen, daß es sich hier rassisch um eine vorwiegend nordische, mit fälischen Teilen untermischte Bevölkerung handelt. Das bestätigen die Bilder der dort verwurzelten Scholastiker, soweit nach ihnen, die meistens mangelhaft sind und nur die Gesichter, oft nicht einmal die Kopfform erkennen lassen, zu urteilen ist (siehe Anhang 1.—4. Tafel). Die allgemeine nordische Grundlage ist deutlich, sie ist aber häufig in das schwerere Fälische verschoben. Es stimmt das mit der scholastischen Denkhaltung des 17. Jahrhunderts gut überein. Denn wenn der nordische Rassenanteil wohl überhaupt allein zu philosophischer Leistung befähigt, so wird man an der Seinsgebundenheit dieser Denkhaltung das so stark im Boden verwurzelte fälische Rassenerbe

nicht verkennen. Man läßt sich hier auf keine Abenteuer des Geistes ein, sondern haftet fest und schlicht an dem gegebenen Sein.

Davon unterscheidet sich die Haltung des Siedellandes deutlich. Hier steht das Ich in der Mitte, und es wagt, in freier Entfaltung des in ihm Angelegten eigenbestimmte Weltbilder zu geben, ja es unternimmt mit einer gewissen Lust solche Abenteuer. Es haftet wenig am Sein, um so mehr aber am Denken des Seins, ja es glaubt des Seins überhaupt nur habhaft zu werden, indem es über dasselbe denkt. Wie erklärt sich diese Verschiebung bei einer im Ganzen, wie man auf Grund der Bevölkerungsgeschichte doch annehmen muß, gleichartigen rassischen Grundlage? Welche der beiden oben angegebenen möglichen Ursachen werden wir annehmen müssen? Handelt es sich um Zumischung bei der Einwanderung oder um Entmischung bei der Auswanderung?

Die erste Erklärung wäre für die Deutung der Tatsachen ganz bequem. Sie würde bedeuten, daß die Sippen der Siedler sich im Lauf der Zeit mit denen der Ansässigen vermischt hätten, wodurch eine rassische Wandlung eingetreten wäre. Und es ist ja bekannt, daß man sich in manchen altdeutschen Gebieten von „Ostelbien" ähnliche Vorstellungen macht, als lebe dort eine halb slawisierte Bevölkerung, was allerdings niemand, der es wirklich kennt, glauben wird. Rassisch käme in diesen mehr nördlichen Ländern in der Hauptsache eine Vermischung mit dem Ostbaltentum in Betracht. Und man könnte so die beiden Richtungen der Philosophie als von nordisch-fälischem und von nordisch-ostbaltischem Rassetum getragen verstehen. Und in der Tat zeigt die Seelenhaltung der ostbaltischen Rasse Züge, die leicht dazu verführen könnten, diesen Weg der Erklärung einzuschlagen. Hat sie ihr Wesen doch hauptsächlich in dem russischen Volke ausgeprägt, und so verwendet man die so eindringliche Schilderung des Russentums in den Romanen Dostojewskis gern dazu, sie zu kennzeichnen. Jeder Leser Dostojewskis erinnert sich der unvergeßlichen Gestalten besonders der nachdenklichen Russen, deren Nachdenken sich von dem der Westeuropäer so tief unterscheidet. Es ist nämlich so gut wie gar nicht an die Sachen geheftet, sondern ein freies Spiel mit den eigenen Vorstellungen, die in eine im Augenblick gerade zusagende willkürliche Verbindung gesetzt werden. Am derbsten tritt dieser Zug wohl in den Brüdern Karamasoff hervor, als Dmitri unter dem Verdacht des Vatermords von dem Untersuchungsrichter verhört wird. Da

zeigt er sich gar nicht bemüht, den wirklichen Hergang, der seine Unschuld beweisen würde, aufzuklären, sondern erdichtet allerhand Möglichkeiten, wie sich die Ereignisse etwa hätten zutragen können, darunter sogar eine, in der er als Mörder auftritt. Jeder westliche Richter würde dies für ein glattes Schuldbekenntnis nehmen, der von Dmitri ist aber selber viel zu sehr Russe, um eine so handgreifliche Auslegung nicht für tölpelhaft anzusehen. Allgemein hat Dostojewski selber dieser Haltung Ausdruck gegeben, wenn er in seiner berühmten Puschkinrede sagt: „Nicht außerhalb deiner ist die Wahrheit, sondern in dir selber, suche sie in dir, unterwirf dich dir, bemächtige dich deiner und du wirst die Wahrheit erkennen! Nicht in den äußeren Dingen ist die Wahrheit." Auch die leidenschaftliche Sehnsucht nach Wahrheit und einem idealen Sein, die er in seinen politischen Schriften als Hauptwesenszug des russischen Volkes hervorhebt, paßt gut dazu, denn nur der einwärts Gewandte glaubt die Wahrheit suchen zu müssen, während der auswärts Gewandte sie fest und unverlierbar an der Umwelt besitzt.

Die slawischen Denkhaltungen, die Dostojewski in seinen Romanen schildert, liegen gewiß weit über alle Möglichkeiten deutschen Wesens hinaus. Trotzdem könnte eine gewisse Beimischung slawischen Blutes eine solche Verschiebung nach der Seite der Ichbetontheit wohl hervorgebracht haben. Ob nun in dieser Weise das Slawentum auf die Eigenart Ostelbiens überhaupt einen Einfluß ausgeübt hat, mag hier dahingestellt bleiben. Für die Erklärung der Philosophie des Siedellandes aber darf der oben angedeutete Weg nicht eingeschlagen werden; er erweist sich als Irrweg, und zwar aus zwei Gründen. Einmal zeigen die Bilder der Denker aus diesen Gegenden keine ostbaltischen Züge (4.—7. Tafel). Wir können unsere bildlichen Unterlagen hier sehr erweitern, da Leibniz und Kant, Fichte und Schopenhauer gleichfalls Söhne des Siedellandes sind und von ihnen natürlich viel mehr Abbildungen bekannt sind (15.—18. Tafel). Aber auch bei ihnen finden wir nirgends einen ostbaltischen Einschlag. Und er müßte doch irgendwo auch im leiblichen Erscheinungsbild zutage treten, wenn er von so entscheidender Bedeutung wäre. Dazu kommt ein Zweites, nämlich die merkwürdige geistige Verbindung, die zwischen der Philosophie des Siedellandes und der englischen bzw. durch Frankreich vermittelten englischen Literatur besteht. Denn dieser für das 18. Jahrhundert so wichtige westeuropäische Einfluß hat zuerst im östlichen

Siedellande Fuß gefaßt und nicht im Stammlande, das sich ihm noch im Wolffianismus viel weniger erschloß. Die Verwandtschaft, die sich hier zeigt, möchte man auch auf eine rassische Wurzel zurückführen, und dafür wäre die Annahme eines ostbaltischen Einschlages ganz ungeeignet, da er für das Angelsachsentum selbstverständlich nicht in Frage kommt. Dagegen würde gerade diese Verwandtschaft aus dem Vorgang der Entmischung bei der Auswanderung selber, also unter der Voraussetzung, daß es jedesmal ein bestimmter Menschenschlag ist, der sich zur Auswanderung entschließt, sehr wohl verständlich werden, ist doch auch das englische Volk aus Siedlertum hervorgewachsen.

Legen wir unserer Erklärung also den Gedanken zugrunde, daß sich bei der Auswanderung selber eine bestimmte Entmischung der Bevölkerung vollzog, indem, aufs Ganze gesehen und Ausnahmen ohne weiteres zugegeben, Menschen von bestimmter Art sich zur Umsiedlung entschlossen, andere dagegen ihre bisherige Heimat nicht aufgeben mochten. Beruhte die Auswanderung doch schließlich, trotz aller Werbung und Druckmittel, die vielleicht angewandt wurden, auf einem freien Entschluß des Einzelnen und nicht auf zwangsweiser Verpflanzung. Es stand also jeder vor der Frage, zu bleiben oder zu gehen, und er beantwortete sie, wie es seiner Wesensart entsprach. Und da liegt die Annahme nahe, daß der einwärts gewandte, ichbetonte Mensch, der seine Mitte in sich selber hat, sich leichter auch unter wechselnden äußeren Verhältnissen denken kann und daher leichter bereit ist, seinen Wohnsitz zu ändern, während der auswärts gewandte, der sein Leben mehr nur an seiner Umwelt besitzt, seine Heimat und die gewohnten Bedingungen seines Daseins nicht verlieren mag.

Was sind das für Menschen, die sich zur Auswanderung entschließen? Über Auswanderer gibt es eine große Literatur, und es sind auch manche seelenkundliche Forschungen über sie angestellt. Aber auf die hier bewegte Frage erhalten wir dort kaum eine Antwort. Gelten sie doch in der Hauptsache den ersten Geschlechterfolgen der Siedler, die meistens noch in hartem Kampfe mit den feindlichen Gewalten der Umwelt stehen und dazu wahrlich ganz andere, ja beinahe entgegengesetzte Eigenschaften nötig haben, als man sie bei einem Philosophen erwartet. Verschlägt ihn sein Mißgeschick unter sie, so scheint er unrettbar dem Untergange verfallen. Und wenn ein törichtes Vorurteil unserer Zeit recht hätte,

nach dem Willenskraft und Verstandesschärfe überhaupt nicht miteinander bestehen könnten, sondern die eine mit der andern erkauft werden müßte, dann wäre es überhaupt nicht abzusehen, wie aus Siedlertum geistige Leistungen hervorgehen könnten. In Wahrheit aber beweisen schon die großen Beispiele aus dem Griechentum und dem Germanentum, Ionien und Island, daß die Pflanzstädte manchmal mächtigere Geistestaten vollbringen als das Mutterland. Und die hier verfolgte philosophische Bewegung beweist das Gleiche. Schon während der Scholastik stammten die selbständigen Köpfe aus dem Siedelland, es hat dann die ganze Bewegung der Aufklärung hervorgebracht und das Stammland konnte ihm im Wolffianismus nur als Schüler folgen, und endlich fallen jedem sofort die großen philosophischen Namen ein, die der Osten hervorgebracht hat, und denen das mittlere und nordwestliche Deutschland höchstens Herbart entgegenzustellen hat.

Nun wird man bei richtigem Urteil in solchen Leistungen die gesteigerte Willenskraft gewiß nicht verkennen, und daß diese sich nach dem Siedellande hin verlagerte, erscheint überhaupt wahrscheinlich. Mit der großen deutschen Ostwanderung verfiel allmählich die staatliche Kraft in den Stammländern und wurde im Osten neu aufgebaut, und ähnliche Beobachtungen ließen sich vielleicht noch auf andern Gebieten machen. So ist auch in der Philosophie der stärkere Willenseinsatz des Ostens deutlich. Daß er später kam, wird niemanden wundern, denn das Ringen mit der Natur mußte erst bestanden sein, ehe das Ringen im Geiste beginnen konnte.

Aber nicht nur dieser Willenseinsatz, sondern auch die besondere Richtung, die das philosophische Nachdenken im Siedellande nahm, sollte aus der bei der Auswanderung erfolgten Entmischung erklärt werden. Wenn sich dies Nachdenken auch erst Jahrhunderte später zur Höhe philosophischer Betrachtung erhob, nachdem auf dem neu errungenen Boden ein reicheres Leben sich entfalten konnte, so müssen die Ansätze dazu doch schon in den ursprünglichen Erbanlagen liegen, die die Ansiedler mitbrachten, nachdem die Vermischung mit den ansässigen Slawen, wie wir sahen, nicht in Frage kommt.

Auswanderung erfolgt wohl fast immer, weil die Menschen sich einem Druck, der in der Heimat auf sie ausgeübt wird, entziehen wollen, mag er nun wirtschaftlicher, politischer oder religiöser Art sein; der Hauptgrund wird dabei meistens eine zunehmende Übervölkerung sein, die die Ernährung auf dem bisherigen Boden er-

schwert, und er ist zweifellos auch für die ostdeutsche Wanderung im Mittelalter maßgebend gewesen. Nun wird gewiß in solcher Lage nicht jeder Einzelne gefragt, ob er gehen oder bleiben will, wie ja die Kinder fraglos mitgenommen werden. Bei andern entscheidet das Meiste die äußere Lage, wie etwa die nicht erbenden Söhne leichter dem Werber in das neue Land folgen werden, während der Erbe des Hofes sich nicht dazu veranlaßt fühlt. Aber trotz alledem wird man sagen können, daß aufs Ganze gesehen unter einem solchen Druck gewisse Menschen lieber gehen, andere lieber bleiben, und daß es gewisse gemeinsame Eigenschaften sind, die sie nach der einen oder andern Seite drängen. So treten damit trotz aller Ausnahmen doch im Ganzen zwei Grundhaltungen auseinander, und es fragt sich, ob aus ihrem Unterschied der Gegensatz sachbezogener und selbstbezogener Denkweise erklärt werden kann.

Dies scheint der Fall zu sein. Gehen wir von den beiden hier zugrunde gelegten seelischen Haltungen aus, so wurzeln diese in zwei Hauptrichtungen des menschlichen Daseins, die immer miteinander verbunden sind, so daß es sich nur um ein Mehr oder Weniger nach jeder der beiden Seiten handeln kann. Lebt doch der Mensch in beständiger Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, empfängt von ihr Wirkungen und teilt solche an sie aus, ein Hin und Her, das wie Ein- und Ausatmen sein ganzes Leben begleitet, ja eigentlich ist. In dem einen Menschen überwiegt dabei die Richtung von Außen nach Innen, in dem andern die von Innen nach Außen. Jener empfängt mehr sein Leben von der Umwelt und besitzt es an den Eindrücken, die ihm diese vermittelt; dieser lebt mehr aus sich selber heraus und ist vornehmlich mit dem beschäftigt, was er selber aus seiner Umwelt macht. Jener lebt mehr vom Umkreis mannigfaltiger Gegebenheiten her, dieser mehr aus der Mitte des eigenen Daseins. Jener läßt sich daher mehr bestimmen und manchmal vielleicht beinahe treiben, dieser will alles selber bestimmen und nimmt sein Leben fest in die Hand. Manchmal gleicht jener mehr dem Verharrungsmenschen, dieser wird immer zu den Leistungsmenschen gehören, um an die bekannten Gestalten von Clauß zu erinnern. Damit sind lauter Eigenschaften bezeichnet, die den, der lieber wandert, von dem unterscheidet, der lieber bleibt. Der eine will in seiner gewohnten Umwelt beharren, der andere durch eigene Leistung sich eine neue schaffen. Wenn Clauß den Verharrungsmenschen vor allem in der fälischen Rasse sucht und den Leistungsmenschen mehr

in der nordischen, so ist es bezeichnend, daß das östliche Siedelland eine viel geringere Beimischung des Fälischen aufweist als das Stammland.

Zu demselben Ergebnis kann man noch auf andern Wegen kommen. Der Mensch steht in der Gemeinschaft, und Bleiben oder Gehen berührt tief sein Verhältnis zu ihr. Es findet seinen Ausdruck in dem bekannten Worte von Blut und Boden. Das Blut ist das innere Band der Gemeinschaft, der Boden das äußere. Für die aber, die vor der Frage der Umsiedelung stehen, lautet das Wort vielmehr: Blut oder Boden. Sie müssen sich, wie heute so manche Volksdeutsche draußen, entscheiden, ob sie ihre innere Wesensart oder ihre äußere Umgebung behaupten wollen, ob sie, um ihre Erbanlagen ungehemmt durch äußeren Druck entfalten zu können, der Stimme ihres Blutes folgen und dafür von der Heimat Abschied nehmen wollen, oder ob umgekehrt die Heimat sie mit so festen Banden hält, daß sie sich von ihr nicht trennen mögen, auch wenn sie in ihrer angestammten Art hier beeinträchtigt werden. Wer wird in solcher schweren Lage, die sich zum Erhaben-Traurigen steigern kann, das Blut und wer den Boden wählen? Offenbar sind es die gleichen, zuvor unterschiedenen Menschenschläge, die sich auch vor dieser Frage trennen. Wer von Innen her und aus der Mitte des eigenen Selbst heraus lebt, wird lieber alles preisgeben, ehe er sich selber verliert; wer sein Dasein mehr an der Umwelt besitzt, wird manche Beeinträchtigung hinnehmen, wenn ihm nur die Heimat erhalten bleibt. Jene sind also zum Gehen, diese zum Bleiben vorbestimmt. Und so werden im Siedellande vor allem solche Menschen zusammenkommen, die sich für das Blut, d. h. für ihr inneres Wesen entschieden haben, also die mehr von Innen her leben und denken.

Jung hat seine beiden Menschenschläge mit Recht in den von Schiller am Schluß seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung unterschiedenen Realisten und Idealisten wieder gefunden. Und wie Schiller ihre Bilder zeichnet, entsprechen sie ganz gut unsern Scholastikern und Aufklärern. Schiller sagt aber auch von ihnen, daß der Realist seinen Wert mehr in der gleichmäßigen Gestaltung seines ganzen Lebens zeige, der Idealist in einzelnen hervorstechenden Taten. Dieser neigt also zu großen, unter Umständen seinem ganzen Dasein eine neue Wendung gebenden Entschlüssen, die der Realist ablehnen würde. Nun kann es aber, zumal unter den damaligen Verhältnissen, kaum einen größeren Entschluß geben, als

den der Auswanderung, denn sie geschah ja ohne Hoffnung, jemals wiederzukehren. Es hieß also von Heimat und Elternhaus, von Freunden und Geschwistern für immer Abschied nehmen. Das Leben mußte ganz von vorn angefangen werden, und ein tiefer Einschnitt trennte Vergangenheit und Zukunft. Zu einem solchen Entschluß waren offenbar im allgemeinen nur Idealisten in Schillers Sinne fähig, und die Realisten scheuten davor zurück.

Wenn wir damit die einwärts gewandte und vom Selbst her bestimmte Denkhaltung der Philosophie im Siedellande auf die seelischen Eigenschaften des Siedlers zurückführen können, so werden auch noch manche andern Züge an der Aufklärung verständlich. Sie ist zweifellos von einem willensstärkeren Geschlechte getragen als die Scholastik. Ihr Denken ist daher vorgreifend und zielsetzend, es will Neues gestalten, während das der Scholastik nur Vorhandenem nachgehen wollte. Diese Denker wollen auch im Geistigen Neuland erwerben, und der Gedanke ist ihnen ein Werkzeug, den Acker der Zeit zu pflügen und die Welt aus einem rohen in einen gesitteten Zustand überzuführen. Sie blicken dabei auf ein Hochziel hinaus, das nur durch die Tat des Menschen verwirklicht werden kann, während nach der Auffassung der Scholastik alles von je durch die göttliche Schöpfung getan ist. Deutlich sind es mehr Leistungsmenschen, denen eine solche Denkart gemäß ist.

Dem entspricht endlich der rassische Befund (1.—10. Tafel). Wenn nach den Angaben der Rasseforscher die Bevölkerung des deutschen Nordostens weniger fälisch untermischt ist als die der entsprechenden Stammlande, so kann man dieselbe Beobachtung an den Bildern der Philosophen aus beiden Gebieten machen. Im Ganzen ist es dieselbe Lebensgrundlage, aus der die scholastische wie die Philosophie der Aufklärung erwächst; aber neben den schweren, fälisch bestimmten Gestalten so vieler Scholastiker des Stammlandes erscheinen die Aufklärer des Siedellandes schlanker, straffer und beweglicher. Ihre Züge tragen reiner nordisches Gepräge. Dagegen wirken manche Wolffianer u. a. Aufklärer aus dem Stammlande wieder stärker fälisch.

So sind die besprochenen Richtungen beide aus nordischem Rassetum entsprungen, das nur im Stammlande und der hier beheimateten scholastischen Philosophie ziemlich nach dem Fälischen verschoben war. Über vereinzelte dunkle Einschläge, die nirgends stark sind, wird später noch etwas zu sagen sein (S. 131).

3. ROMANTIK

Auch der Name Romantik soll hier mit möglichst wenig begrifflicher Vorbelastung gebraucht werden, sondern nur als der nun einmal allein zur Verfügung stehende handliche Ausdruck, um die allgemeine Richtung der noch zu besprechenden philosophischen Bewegung zu bezeichnen, die ihre Höhe in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erstieg. Über den Sinn, der dem Worte neuerdings von den verschiedenen Forschern gegeben wurde, hat Julius Petersen ein lehrreiches Buch geschrieben (Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik 1926). Den von ihm angeführten fünf Auffassungen nach Stamm und Landschaft, Ideenrichtung, Stil, Gesellschaft und Altersgemeinschaft kann man die im Folgenden vertretene vielleicht als die rassische anreihen. Doch soll von den zahlreichen Vorstellungen, die das Wort in uns wachruft, hier nur gelten, was ausdrücklich als Wesenszug dieser dritten Philosophie herausgehoben wird. Dabei bleibe die Frage nach dem Zusammenhang mit der romantischen Dichtung offen; wenn er auch zweifellos besteht, so könnten doch deren stammliche und rassische Grundlagen andere sein, weil es ein verschiedener Menschenschlag ist, der in der Dichtersprache und der in der Weisheitssprache von seinem Innern Kunde gibt.

Allerdings ist es nicht leicht, nun auch hier eine zusammenhängende Bewegung aufzuweisen, die sich zu einer gemeinsamen philosophischen Überzeugung bekannte und daher von einem gleichen Denkschlage getragen scheint. Das Hervortreten des einzelnen Selbst, schon in der Aufklärung viel deutlicher als in der Scholastik, war jetzt noch mehr gesteigert. Selbständigkeit und scharf geprägte Sonderart des Einzelnen wurde das Kennwort der Zeit; jeder war nur bemüht, seine eigenen Gedanken zu entwickeln und suchte unter Umständen geradezu eine Ehre darin, die Übereinstimmung mit andern zu vermeiden. „Darstellung meines Systems" schrieb einer der trotzigsten Köpfe der Zeit auf sein abschließendes Jugendwerk. Andere sprachen das nicht so rückhaltlos aus, aber sie dachten ebenso. Darum konnte auch keiner von ihnen eine eigentliche Schule im Sinne der älteren Zeit gründen, so reiche Anregungen sie alle ausstreuten. Nur einem von ihnen gelang es, noch einmal

weite Strecken des deutschen philosophischen Lebens auf seine Richtung einzustellen, und zwar bezeichnenderweise dem, der von frühe an am meisten bemüht war, sein Ich unter das Gesetz der Sache zu beugen. Aber die Hegelschule liegt außerhalb der hier gesteckten zeitlichen Grenzen. In seiner eigenen Zeit stand Hegel als ein ebenso eigenwilliger Denker da, wie nur irgendein anderer.

Und doch möchte man auch hier aus den früher angegebenen Gründen nicht von den einzelnen überragenden Geistern ausgehen, sondern mehr von einer Gesamtbewegung, wo durch die größere Zahl ihrer Vertreter etwa da und dort auftretende Zufälligkeiten im Ganzen ausgeglichen werden, wenn selbstverständlich auch die philosophischen Köpfe niemals so zahlreich sind, daß man sie nach einem eigentlichen Zählverfahren behandeln könnte. Aber eine solche geschlossene Gruppe zu finden, scheint kaum möglich, und wir werden von vornherein in Kauf nehmen müssen, daß das Bild dieser Richtung sich viel bunter darstellt, als das der zuvor besprochenen. Suchen wir bei den Handbüchern Rat, so sehen wir in der Hauptsache auch sie gezwungen, jeden Denker dieser Zeit für sich darzustellen. Immerhin begegnet manchmal ein Abschnitt, der nach der Überschrift etwa Schellings Anhängern oder Schellings Geistesverwandten gewidmet ist. Von ihm werden wir ausgehen müssen. Denn die hier zusammengestellten Denker sind von den Verfassern jener Handbücher doch als irgendwie gleichartig oder ähnlich empfunden worden. Allerdings war ja nun Schelling ein so wandlungsreicher Geist, daß er auch eine recht verschiedenartige Anhängerschaft gefunden hat, und bei jedem einzelnen wäre die Frage zu stellen, welchem Schelling er nahe stand, dem Naturphilosophen, dem Transzendentalphilosophen, dem Identitätsphilosophen oder dem Religionsphilosophen. Und so wird uns auch hier eine ziemlich bunte Musterkarte geboten. Aber trotzdem wird man dem Gefühle recht geben, daß diese Denker doch irgendwie zusammengehören, und zwar um so mehr, wenn man sie den beiden bisher behandelten Gruppen gegenüberstellt. Unter diesem Gesichtswinkel und im Hinblick auf Scholastik und Aufklärung rücken sie nahe aneinander, wie auch umgekehrt jene beiden Richtungen gegenüber der romantischen Philosophie fast als eine Einheit erscheinen. Es soll sich hier ja nicht um den strengen gedanklichen Aufbau der Lehren handeln, sondern wie früher (S. 19) gesagt, mehr um deren seelischen Ausdruck. Dem Auge des Baumeisters werden sich zuerst die

Unterschiede in der Zusammenfügung des Gerüstes und der Verbindung der einzelnen Glieder aufdrängen, das Auge des Kunstfreundes dagegen, der sich mehr dem Gesamteindruck und dem von dem Ganzen ausströmenden Gefühle hingibt, erblickt mehr das Gemeinsame.

So werden wir hier also Denker zusammen betrachten dürfen wie, um einige bekanntere Namen zu nennen, Ast, Baader, Carus, Eschenmeyer, Krause, Oken, Schubert, Troxler, Wagner, Windischmann. Hat man sich aber einmal entschlossen, sie zu einer Gruppe zu vereinigen, dann wird einem sofort deutlich, daß diese sich leicht erweitern läßt durch ähnliche Denker aus anderen Zeiten. Schelling hatte zweifellos Geistesverwandte auch in anderen Jahrhunderten, und daß sie der Welt, die wir hier Romantik nennen, innerlich zugehören, erwies sich besonders daran, daß sie von ihr erst in ihrem eigentlichen Werte entdeckt wurden, während ihre eigene Zeit sie nicht verstand. Sie hier mit heranzuziehen, ist um so mehr angezeigt, als sie bei der Scholastik und Aufklärung nicht untergebracht werden konnten, deren Zeitgenossen sie waren, von denen sie aber abgelehnt wurden. Es sind bedeutende Denker darunter, die keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt haben. Ohne sie wäre daher der philosophische Gehalt des behandelten Vierteljahrtausends gar nicht ausgeschöpft. Daß sie in anderen Zeiten lebten, kann hier nicht stören, da wir die deutsche Philosophie nach Richtungen und nicht nach Zeitabschnitten betrachten. Ja es soll hier sogar, um die Anzahl zu vermehren, über die oben (S. 22) festgesetzten Zeitgrenzen etwas zurückgegangen werden. Die wichtigsten hier noch zu berücksichtigenden Denker sind Jakob Böhme, Sebastian Franck, v. Hohenheim (Paracelsus), Johannes Kepler, Nikolaus von Kues, Ötinger, Johannes Scheffler und die beiden Weigel, Erhard und Valentin, auch diese alle unter sich sehr verschieden und doch geeint in dem Gegensatz zu der Schulphilosophie ihrer Zeit. Man wird sie sämtlich irgendwie als Vorläufer der Romantik ansprechen dürfen, deren Geisteshaltung die ihrige erst wieder verständlich machte.

Die unleugbare Verschiedenheit der hier zusammengestellten Denker, von denen jeder höchst eigenwillig seinen besonderen Weg verfolgte — eine Eigenschaft, die nicht vergessen werden darf und auch bei der stammlichen und rassischen Erklärung berücksichtigt werden muß, — erschwert es, ihre gemeinsamen Züge zu erfassen.

Es wird dies am leichtesten gelingen, wenn wir sie beständig gegen die beiden andern Richtungen halten, die ihnen gegenüber, wie gesagt, zu einer Einheit zusammentreten. Um uns den Zugang zu erleichtern, wollen wir von einigen mehr äußerlichen Eigenarten ausgehen, uns dann erst den philosophischen Grundfragen zuwenden und zum Schluß noch einige besondere Züge anfügen.

Beginnen wir mit dem Äußerlichsten, mit dem Aufbau der Bücher und der Art der Darstellung. Beinahe alle von der Scholastik und Aufklärung geschaffenen Werke zeichnen sich durch eine streng durchgeführte, bis ins Einzelne gehende Gliederung aus. In dieser Hinsicht stehen die Bücher Wolffs und seiner Schule kaum hinter denen des 17. Jahrhunderts zurück. Es gibt Darstellungen, die so durchgegliedert sind, daß beinahe jeder Satz einen eigenen Absatz darstellt. Die Neigung, den ganzen Aufbau auf Übersichtstafeln im Umriß darzustellen, hängt damit zusammen. Demgegenüber sind die Darstellungen unserer dritten Gruppe wenig gegliedert, sondern meistens rauscht ein durch keine Einschnitte unterbrochener Strom durch sie hindurch. Auch wenn durch Überschriften eine gewisse Zerlegung in Hauptstücke versucht ist, so werden damit keine tiefgreifenden Trennungen hergestellt; der Gedankenfluß strömt über sie hinweg und wird durch sie in keine neue Richtung gedrängt. Eher hat man manchmal den Eindruck, daß eigentlich in jedem Abschnitt das Ganze enthalten ist, das nicht in einzelne Teile auseinandergerissen werden, sondern vielmehr in jedem Einzelnen gegenwärtig sein soll.

Die Sprache der Schulphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts will vor allem klar und verständlich sein. Jedes Wort schneidet aus dem Gesamtbestande des Seienden einen fest abgegrenzten Bereich heraus und legt seinen Sinn möglichst durch eindeutige Bestimmung fest. Wort und Begriff sollen einander decken, und jeder Satz will in schlichtem Ausdruck das unmittelbar Gemeinte sagen. Dagegen reden die romantischen Denker eine beziehungsreichere Sprache. Selten haben ihre Sätze einen ganz eindeutigen Sinn, sondern durch das zuerst Gemeinte schimmern meistens noch tiefere Bedeutungen mit hindurch. Die Grenzen der Wörter sind nicht scharf gezeichnet, sondern merkwürdig beweglich, so daß das eine in das andere hinüberfließt; zumal die zwischen Sinnlichem und Geistigem wird beständig verwischt. Am liebsten redet man in Sinnbildern, d. h. in sinnlichen Ausdrücken, die zugleich ein Geistiges abbilden, aber man

hält sich dabei immer auf dem Übergang zwischen beiden Gebieten, so daß niemals sicher zu sagen ist, nach welcher von beiden Seiten das Wort nun eigentlich zielt. Oder vielmehr soll immer beides und damit alles mit ihm gesagt werden. Auch hier wird der Teil niemals freigegeben und aus dem Ganzen herausgelöst, sondern am liebsten möchte man in jedem Satze das Ganze aussprechen. Und noch nach einer andern Seite fließt das Wort über sich selbst hinaus. Gewiß waren Scholastik und Aufklärung bemüht, den Sinn jedes Ausdrucks festzulegen, aber dieser selbst war schließlich willkürlich gewählt und bis zu einem gewissen Grade unabhängig von seinem Bedeutungsgehalt. Zumal Wolff betont oft, daß man über Wörter nicht streiten solle, und daß er in solchen Dingen weitherzig sei. Für die Romantik dagegen ist das Wort geheimnisvoll seinem Sinn verbunden, so daß die Verwandtschaft oft nur des Klanges der Wörter eine Beziehung auch der Sachen andeutet. Man weiß, wie Böhme Quale, Qual und Quell auf Grund des Gleichklangs als eine Einheit empfindet und sein Nachdenken eben dadurch angeregt wird, sie als Einheit zu verstehen. Es ist das ein in dieser Denkwelt weithin übliches Verfahren.

Indem das Geistige hier immer in das Sinnliche hineinspielt und umgekehrt, wendet sich diese Philosophie nicht, wie die der Scholastik und Aufklärung, nur an das reine Denken, sondern mehr an den ganzen Menschen. Aus dem bloßen Verstande sind ihre Schriften gar nicht zu verstehen, und ausgesprochenen Verstandesmenschen ist es daher eine Qual, sie zu lesen, und sie verabscheuen den Mangel an gedanklicher Schärfe. Nur wer sich entschließt, auch Anschauung und Gefühl mit einzusetzen, wird in ihren Sinn eindringen, und er wird daher oft mehr ahnend zu ertasten, als deutlich zu ergreifen sein. Man muß die Gedanken anschaulich, bildhaft vor sich entstehen lassen, man muß sie sehen. Wer es zu diesem inneren Sehen nicht bringt, der hört bloße Worte. Und niemals darf man das Gefühl ausschalten, während die klaren und deutlichen Begriffe der Scholastik und Aufklärung gerade ein gefühlsfreies Denken forderten. Die Sätze der Romantiker dagegen müssen gleichsam am Herzen des Lesers erwärmt werden, damit die starren Worthülsen auftauen und das innere Leben sich ergießen kann. Wenn die Seelenkunde heute meint, daß Gefühl nicht ein seelisches Verhalten neben anderen ist, sondern die Gesamtlage der Seele bedeutet, so heißt das eben, daß der ganze Mensch zum Verständnis tätig werden muß.

Das Gesamtmenschliche aber wird vor allem von der Kunst angesprochen, und so ist es kein Zufall, daß in der Romantik Kunst und Philosophie so nahe aneinander rücken. Die Philosophie nimmt ein künstlerisches Gepräge an, und nur ein Freund der Musen kann sie verstehen. Über ihrer Schule steht nicht, wie angeblich über Platons, das Wort οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω (kein Zahlenfeind trete ein), sondern hier heißt es ουδεὶς ἄμουσος εἰσίτω (kein Musenfeind trete ein). Darum läßt sie in gewissen Grenzen eine künstlerische Darstellung zu, was bei Scholastik und Aufklärung auch nur zu denken, geradezu lächerlich wäre. Statt deren trocknen Worttabellen liebt man hier geheimnisvolle Zeichnungen, die das innerlich Geschaute als Ganzes andeutend vor das Auge bringen, und von denen eine seltsam erregende Wirkung ausgeht.

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen.

Das Überfließen in die verschiedenen Sinnesgebiete ist dabei besonders zu beachten. Faust erblickt nicht nur das Zeichen des Makrokosmos, sondern er hört es auch (durchklingen), ja er riecht es (segenduftend). Der Bund dieser Philosophie mit der Dichtung ist allbekannt; manche ihrer Vertreter stehen auf der Grenzscheide zwischen beiden Gebieten und haben wohl auch versucht, ihre Gedanken dichterisch auszusprechen. Manche Dichter, wie Goethe und in einigen Zügen auch Schiller, gehören als Denker in ihren Kreis. Und auch in Tönen kann diese Gedankenwelt von sich Kunde geben. Bei einigen Denkern hat man den Eindruck, daß sie das, was sie innerlich bewegt, beinahe leichter in der Sprache der Musik hätten ausdrücken können, und daß jedenfalls ihr Werk eine Übersetzung in diese Sprache zuließe. Unleugbar sind Meister der Töne von ihnen angeregt worden. Um nur das größte Beispiel zu nennen, so hat Otto Baensch wahrscheinlich gemacht, daß Beethovens neunte Symphonie nach Schellingschen Gedanken aufgebaut ist (Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft 1930).

Zwei so verschiedene Denkhaltungen wurzeln selbstverständlich,

schon rein geistesgeschichtlich betrachtet, in einem verschiedenen Boden. Scholastik und Aufklärung setzten die große Bewegung der europäischen Wissenschaft fort, wenn sie auch bekanntlich in Fragen der Naturwissenschaft entgegengesetzte Ansichten vertraten. Beide hielten an der alten aristotelischen Auffassung fest, nach der die Philosophie Gesamtwissenschaft ist und den ganzen Umkreis des dem Menschen mit seiner Vernunft zugänglichen Wissens auszumessen hat. Im Rahmen des Christentums findet sie ihre Grenze an der Offenbarung, und wenn diese auch nur selten in eigentlichen Gegensatz zu ihr gestellt wird — ihre Lehren sind über die Vernunft, nicht gegen dieselbe — so erlaubte man jedenfalls der Vernunft nicht, von sich aus in dieses Gebiet vorzudringen, und Philosophie und Theologie traten nach Gehalt und Verfahren als streng getrennte Gebiete nebeneinander. In der Romantik wird auch diese Grenze verwischt. Die Philosophie sucht sich auch der in der Offenbarung gegebenen Wahrheit zu bemächtigen und traut sich zu, diese mit ihren eigenen Mitteln zu begründen. Der Begriff der Vernunft wird erweitert, indem er auch das Übernatürliche mit einschließt, denn Gesetz und Wunder, sonst als einander ausschließende Gegensätze betrachtet, fließen ineinander.

Hier setzt man nicht die alte, von den Griechen geschaffene Wissenschaft fort, sondern die Ursprünge dieser Bewegung führen in einen andern Bereich, in dem man allerdings ebenfalls den Anspruch erhob, auf seine Weise Wissenschaft zu treiben. Es ist die krause Welt der „Pansophie", die uns jetzt Erich Peuckert in einem verdienstlichen, wenn auch selbst etwas krausen Buche wieder nahe gebracht hat (1936). Alle bisher angeführten und noch weiter anzuführenden Züge romantischer Denkart sind auch hier deutlich, ja sie treten in dieser vorphilosophischen Geisteswelt zum Teil noch schärfer heraus. Näher soll darauf hier nicht eingegangen werden, es war nur daran zu erinnern, daß auch diese Richtung in einer Art wissenschaftlicher Gesamtbewegung verwurzelt ist. v. Hohenheim und Jakob Böhme werden von Peuckert der Pansophie zugerechnet. An das schöne Buch von Dietrich Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt (1937), sei in diesem Zusammenhang beiläufig erinnert.

Mit der Frage nach der Grenze der Vernunft gegenüber dem Wunderbaren sind wir schon in die Nähe der philosophischen Grundentscheidungen gelangt, die nicht bloß Äußerlichkeiten, son-

dern das Innerste der Denkart selbst betreffen. Ihnen wenden wir uns nunmehr zu.

Die Philosophie der Scholastik und die der Aufklärung unterschieden sich dadurch, daß jene in ihrem Denken sachbezogen, diese selbstbezogen war. Hier ist es besonders deutlich, wie die Romantik sich zu ihnen beiden zusammen gegensätzlich verhält, indem sie in dieser zweifellos für alle Philosophie grundlegenden Frage die einzige noch übrige Stellung bezieht, indem sie die Einheit von Sache und Selbst, von Außen und Innen voraussetzt. Auch hier ist das ungehemmte Übergehen vom Einen zum Andern das besondere Kennzeichen ihrer Denkart. Sie will beide Seiten zugleich festhalten und sieht an der Sache immer auch die Ichbestimmtheit und an dem Selbst den sachlichen Bezug, und zwar so, daß nicht etwa erst eins zu dem andern hinzukäme oder aus ihm gewonnen werden müßte, sondern daß beides von vornherein in einer nicht aufgelösten und nicht aufzulösenden Einheit besteht. „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: denn was innen, das ist außen." Die Scholastik nahm die Sache unmittelbar und wußte nichts von dem Selbst, das sie dem Denken erst vermittelte; wo sie sich dem Selbst zuwandte, etwa in der Lehre von der Seele, behandelte sie auch dies als eine Sache unter anderen. Die Aufklärung hielt sich an das Selbst, ohne das uns keine Sache zugänglich ist, und glaubte es unmittelbar nur mit ihm zu tun zu haben. Jetzt dagegen sollen immer beide Seiten zugleich anerkannt werden; die Sache ist im Selbst, aber das Selbst ist auch in der Sache, und beide leben in geheimnisvoller Gemeinschaft ein und dasselbe Leben. Dabei kann dieser Zug eine verschiedene Ausprägung finden, je nachdem, ob die Einheit mehr nach der Seite der Sache oder mehr nach der Seite des Selbst liegt, und auch dies trägt zu der größeren Mannigfaltigkeit dieser Richtung bei. Dafür nur ein Beispiel von den Höhen der Philosophie. Glockner hat kürzlich in seinem Hegel-Buche gezeigt, wie tief Hegel von Schillers Gedankenwelt beeinflußt war. Dabei ist Schillers Denken aber zweifellos ichbetonter, während das Hegels mehr an den Sachen haftet. Schiller konnte sich deshalb für einen Kantianer halten, während Hegel Kant ablehnte. Oft erweitert sich der Gedanke zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit der Welt überhaupt; er ist die Welt im Kleinen, und sie ist der Mensch im Großen.

Bei den übrigen Zügen zeigen sich zwischen Scholastik und Auf-

klärung überhaupt keine erheblichen Unterschiede, und sie heben sich dadurch gemeinsam von dieser dritten Richtung ab. Ihrer beider Denken geht darauf aus, das Verschiedene deutlich zu unterscheiden, und so zerfällt bei beiden die Philosophie in die zwei, von Aristoteles festgelegten Hauptteile, in die theoretische und in die praktische. Jene hat es mit dem Erkennen, diese mit dem Handeln zu tun, und wie sich das Erkennen auf das Sein richtet, das Handeln Werte verwirklicht, so ist die saubere Trennung von Sein und Wert hier immer ein Hauptanliegen. Das Sein muß wertfrei betrachtet werden, und Werte kommen nur durch das menschliche Handeln zustande. Es ist ihnen daher beiden eine gewisse nüchterne, durch keine Gefühle allzu sehr erwärmte Betrachtungsweise eigen. Für das romantische Denken dagegen hat jede Vorstellung einen starken Gefühlston, und Sein und Wert gehören ihr daher immer zusammen. Es kann nichts nüchtern nur nach seiner nackten Äußerlichkeit aufnehmen, sondern alles Seiende, dem es sich zuwendet, leuchtet im Glanze einer höheren Bestimmung auf. Metaphysik und Ethik, Wesenlehre und Wertlehre, sind daher hier niemals getrennte Teile des Lehrgebäudes, sondern sie vereinigen sich in jeder einzelnen Betrachtung, denn an seinem Wesen hat alles auch seinen Wert, und der Wert erschließt das Wesen.

Auch den folgenden Unterschied können wir uns an der Hand der herkömmlichen Teile des philosophischen Lehrgebäudes klar machen. Inhaltlich sind es immer zwei große Gebiete, mit denen sich die Seinserkenntnis beschäftigt, die Natur und der Geist, und sie wurden in der Physik und in der Pneumatik behandelt. Beide wurden um so mehr getrennt, als zur Pneumatik nicht nur der endliche, sondern auch der unendliche Geist gehörte. Diese Trennungen werden von der Romantik ebenso wenig anerkannt. Der Geist ist für sie nicht über die Natur erhoben, sondern ein Glied in ihrem Aufbau. Er wächst aus ihr hervor, aber er kann dies nur, weil sie ihn selber schon in sich trägt. Er schlummert in der Natur, und der Weise spürt ihn dort auf. Stoffliches und Geistiges sind nicht getrennt, sondern immer beisammen, das Stoffliche ist auch schon geistig und das Geistige kann sich niemals ganz dem Stoffe entringen. Sogar gegenüber dem unendlichen Geiste verschwimmt die Grenze. Gott offenbart sich in der Natur, und nur um dieser Offenbarung willen ist die Natur wert, betrachtet zu werden. Und das Göttliche sucht man vor allem in dieser Offenbarung im Natür-

lichen. Von Pantheismus im gewöhnlichen Sinne braucht man deshalb nicht zu reden, denn auch der über die Natur erhabene Gott wird nicht geleugnet. Im Sinne dieser Weltanschauung sagt Goethe:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.

Dieses Übergleiten von Einem zum Andern, dieses Erblicken in Einheit, was sonst getrennt wird, hat seinen Grund aber in einem verschiedenen Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Scholastik und Aufklärung bauen ihre Lehrgebäude von dem Einzelnen her auf, und sie unterscheiden sich nur dadurch, daß jene die einzelnen Bestimmungen einfach nebeneinander stellt, indem sie sie am Sein aufsammelt, diese dagegen wenigstens der Absicht nach eine aus der andern entwickelt, um sie dem Denken verständlich zu machen. In beiden Fällen entsteht so das Ganze der Lehre nur nachträglich, indem es sich allmählich aus den Einzelheiten zusammensetzt. Statt dessen zeigen die Lehrgebäude der Romantik die Ganzheitsbeziehung, d. h. es wird von vornherein alles Einzelne im Lichte des Ganzen gesehen und aus dem Ganzen entwickelt. Nichts besteht als ein abgesondertes Einzelnes, sondern in jedem ist immer schon das Ganze gegenwärtig. Nichts wird aus dieser Haft des Ganzen entlassen, sondern in jeder Bestimmung drängt alsbald das Ganze zur Äußerung. Unter seiner Übergewalt kommt nichts Besonderes zur freien und selbständigen Entfaltung, und es kann daher auch keine durchgeführten Trennungen geben. Jede Grenze verschwimmt, und Eines fließt in das Andere hinüber, ja jedes ist in dem Andern mit enthalten, weil Alles nur im Ganzen sein Wesen hat. Alles aus Einem und Eines in Allem.

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

Damit hängt schließlich ein verschiedenes Verhältnis zur Verneinung zusammen, und dies rührt vielleicht an das Innerste. Entspringt doch das Denken aus der Kraft des Nein; es erwacht im Zweifel, also in der Ablehnung des einfach Gegebenen, und es vollzieht sich im Bestimmen, also Begrenzen, wobei das Bestimmte von allem andern abgehoben und dies damit verneint wird. Neinsagen

kann nur der Mensch als denkendes Wesen, und er betätigt darin seine Freiheit, während die nicht denkende Welt in dem ungebrochenen Ja des schlichten Seins dahinlebt. Dabei kann dem Nein aber eine verschiedene Bedeutung gegeben werden. Für Scholastik und Aufklärung ist es nur ein Mittel des Denkens, um betrachtend vom Einen zum Andern überzugehen und das Eine aus dem Bereich des Andern auszuschließen. Das Sein dagegen beharrt ihnen in seiner gediegenen Ruhe und wird durch das bewegende Nein nicht erschüttert. Für die romantischen Denker dagegen ist das Sein selber von dessen mitreißender Kraft durchwirkt. Es ist ihnen nicht beständig, sondern ein jedes trägt hier sein Nein selber in sich, durch das es in ein Anderes hinübergleitet und seine Vergänglichkeit gegenüber dem in ihm geheimnisvoll anwesenden Ganzen offenbart.

Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

An diese Hauptzüge seien zuletzt noch einige Nebenzüge angereiht, die das Bild vervollständigen und vertiefen. Besonders bezeichnend ist das Verhältnis zur Logik. Scholastik und Aufklärung ist es selbstverständlich, daß alle wissenschaftliche Arbeit auf einer festen logischen Grundlage ruhen muß. Beide stellen die Logik daher an den Eingang der Philosophie und fordern von ihren Schülern eine gründliche Schulung auf diesem Gebiete. Die Auffassung ist dabei etwas verschieden, entsprechend der ganzen Haltung. Die Scholastik versteht die logischen Gestalten mehr im ontologischen Sinne, die Aufklärung nimmt sie gern psychologisch. An dem Inhalt ändert das aber wenig, er ist wesentlich auf den logischen Schriften des Aristoteles aufgebaut. Zumal Wolffs lateinische Logik steht der scholastischen sehr nahe. In der Romantik dagegen gibt es keine Logik als ein abgesondertes Gebiet, und was man an einzelnen Gedankengängen etwa hierher rechnen könnte, trägt ein völlig anderes Gepräge. Ja man kann wohl sagen, daß den Denkern dieser Richtung die Logik ausgesprochen unangenehm ist, wie anderseits ihre Werke durch den Mangel an Logik den Vertretern der beiden andern Richtungen ungenießbar sind. Die Gebiete werden hier ja überhaupt nicht so deutlich voneinander geschieden, und so kennt man auch keine abgesonderte Logik als Lehre nur von den reinen Denkgestalten. Ein vom Inhalt losgelöstes Denken wird gar nicht zugestanden; eher erscheint es als eigene Bewegung des Seins selber,

wie als eine vom Menschen ausgehende Bewegung auf das Sein hin, Hegel, der wie immer die ganz Großen nicht einfach einer Richtung zugezählt werden kann, mit dieser aber doch vielfach verbunden ist, hat die Begriffe der Logik als Gedanken Gottes vor der Schöpfung bezeichnet, und so tritt hier die theologische Auffassung derselben neben die ontologische und psychologische dort.

Die Logik sondert die einzelnen Denkschritte voneinander und bestimmt sie in ihrer unterschiedlichen Eigenart. Für die Romantik dagegen legt sich das Denken nicht in dieser Weise in einzelne Handlungen auseinander, sondern wie in jedem Einzelnen das Ganze gegenwärtig ist, so muß auch jeder Denkschritt eigentlich mit dem ganzen Denken vollzogen werden. Der Schluß und sein Beweis, „Das Erst' wär' so, das Zweite so, und drum das Dritt' und Vierte so", erscheint als eine langweilige, aufgespreizte Redeweise; der Geist ist herausgetrieben, das geistige Band gelöst, und man hat nur noch die Teile in der Hand. Statt dessen möchte man jedesmal das Ganze ergreifen und schauend durchdringen. Man sucht daher ein Denken, das wie die Anschauung das Ganze vor seiner Sonderung in abgegrenzte Teile darstellt, eine geistige Anschauung, die sich nicht in einzelnen Schritten mühsam durch den Gegenstand hindurchwindet, sondern mit einem Male von ihm in seiner unaufgelösten Einheit Besitz nimmt.

Wir können den Unterschied bis in das Innerste des Denkens verfolgen, das in dem logischen Grundgesetz seinen Ausdruck findet. Für Scholastik und Aufklärung war dies immer der Satz des Widerspruchs, die Regel der Unterscheidung, durch die das Verschiedene als verschieden gegeneinander abgegrenzt wird. In der Aufklärung kam dazu noch der Satz des Grundes, eine Regel der Verbindung, durch die das Verbundene aber zugleich als Grund und Folge auseinander gehalten wird. Die Romantik dagegen sucht noch eine andere, engere Verbindung, bei der die Glieder gar nicht getrennt sind, sondern eins in dem andern besteht, weil beide vom Ganzen niemals losgelöst sind. Dem gibt der Gedanke von der Einheit der Gegensätze Ausdruck, eine Regel, die scheinbar den Satz vom Widerspruch aufhebt und daher von allen nur logisch eingerichteten Köpfen verabscheut wird. Sie spricht diese unmittelbare wechselseitige Einheit des im Ganzen Verbundenen aus, und sie ist die durchgeführte Denkform in aller romantischen Philosophie. Ursprünglich entstammt sie der Glaubenslehre, mutet doch das Christentum dem Denken zu,

Widersprechendes in Einem zu denken (Einheit und Dreiheit, Gottmensch, Freiheit und Gnade). Gerade darin sah die ältere Zeit die Grenze zwischen menschlicher Wissenschaft und göttlicher Offenbarung. Jetzt werden solche Grenzen aufgehoben, und alles fließt in der ungeschiedenen Einheit des Höchsten zusammen. Darum wird die bis dahin nur für das Übernatürliche geltende Denkgestalt nunmehr auf das Natürliche ausgedehnt und die Welt nicht in ihrer gesonderten Endlichkeit, sondern in ihrer Einheit mit dem Ewigen und als dessen Bild verstanden.

Wolff hat die Mathematik mit der Logik in die engste Verbindung gebracht; sie ist ihm eigentlich nur eine Anwendung derselben und daher eine Vorübung für jede andere Wissenschaft. So hoch stand sie der Scholastik nicht, immerhin hatte sie auch dort eine angesehene Stellung und gehörte ja überhaupt seit alters zu den grundlegenden Schulfächern. Die Denker der romantischen Richtung halten sich dagegen meistens dem Mathematischen ferne. Gibt es doch keine Wissenschaft, die so sehr zum geregelten Denken erzöge wie diese, in der jeder Schritt den früheren fordert, und alle in streng festgelegter Reihe einander folgen müssen. Hier dagegen möchte man alles auf einmal sagen und das Ganze immer als Ganzes bieten. Doch sind hierbei auch Unterschiede zu bemerken. Gehören doch sogar Mathematiker in diesen Kreis, große, wie Johannes Kepler, und weniger große, wie Erhard Weigel. Aber es entsteht dann unter ihren Händen leicht etwas, was den reinen Mathematiker wenig anspricht, nämlich ein krauses Gedankengespinst aus geheimnisvollen Beziehungen der Zahlen, die alles Mögliche, das weit über ihren eigenen Bereich hinausliegt, ausdrücken sollen, und manchem ist die Mathematik, als was sie Novalis bezeichnet, Religion, Theophanie, Element des Magiers. Auch hier wird so in dem Einzelnen noch vieles mitgedacht, seine Grenzen lockern sich auf, und das Bestimmte zerfließt ins Unbestimmte.

So kann uns gerade dieser letzte Zug daran erinnern, daß es sich bei den Abweichungen der romantischen Richtung von den beiden andern meistens um ein Mehr oder Minder handelt. Manche Denker stehen diesen näher, andere ferner. Dies ist wohl zu beachten, wenn wir nun darangehen, mit den Mitteln der Seelenkunde den Menschenschlag festzulegen, der sich hier äußert, ja es ist auch bei seiner rassischen Bestimmung nicht aus dem Auge zu verlieren.

Die mannigfaltigen angeführten Züge, durch die sich die roman-

tische Richtung philosophischen Nachdenkens von den beiden andern unterscheidet, haben offenbar alle etwas Gemeinsames. Wenn wir dies herausheben, wird sofort der besondere Menschenschlag vor uns stehen, der Träger dieser Richtung ist und dessen einheitliches Wesen sich in all jenen Zügen ausdrückt. Wir müssen uns dafür unter den verschiedenen Mustern umsehen, die uns die Seelenkunde anbietet, und das für unseren Fall passende wählen.

Welches hier zu wählen ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Der Unterschied der romantischen Denkart auf der einen Seite von den beiden früheren auf der andern entspricht genau der Geisteshaltung, die Pfahler als die Menschen mit fließenden und mit festen Gehalten bestimmt, wobei auch Züge eingreifen, die Kroh an seinem Form- und Farbseher unterscheidet oder Sander, wenn er die ganzheitliche Weise der Auffassung der zergliedernden gegenüberstellt. Der Mensch mit festen Gehalten beachtet das Einzelne genauer und sondert es mehr aus dem Ganzen heraus, er hält es länger fest und erkennt es auch unter wechselnden Umständen leichter als das Nämliche wieder. Der Mensch mit fließenden Gehalten dagegen erfaßt mehr das Ganze in seiner Einheit und das Einzelne nur, insofern es vom Ganzen her bestimmt ist, eins läuft ihm rasch in das andere hinüber, und die Grenzen zwischen den verschiedenen Eindrücken verschwimmen. Jener neigt mehr zu abgezogener Begrifflichkeit, dieser bindet den Begriff enger an die Anschauung und löst ihn nicht aus dem Gesamterlebnis heraus. Für jenen gibt es nur eine, die von ihm erkannte Wahrheit, und er läßt keine andere gelten, dieser ist weit beweglicher und folgt gern mancherlei Gedankengängen.

Es leuchtet wohl ein, daß dies die seelische Grundlage der zuvor geistesgeschichtlich unterschiedenen Richtungen ist. Scholastik und Aufklärung wurden von Menschen getragen, die feste Gehalte haben und daher das Einzelne mehr beachten, die Romantik ist demgegenüber nach der Seite der fließenden Gehalte und der ganzheitlichen Auffassung verschoben. Sämtliche an ihr hervorgehobenen Züge finden darin ihre einheitliche Erklärung: die ungegliederte Darstellung und die verschwimmende, gern mehrere Bedeutungen zusammenballende Sprache, die nicht nur begriffliche, sondern immer zugleich gefühlsmäßige Erfassung der Wirklichkeit und die Neigung, das Gedachte nicht nur begrifflich, sondern auch künstlerisch anschaulich darzustellen; ebenso die philosophischen Grundentscheidun-

gen, die alle darauf hinauslaufen, daß hier ohne feste Grenze ineinander fließt, was in den andern Richtungen streng getrennt wird: Sache und Selbst, Außen und Innen, Wesen und Wert, Natur und Geist, Welt und Gott, Sein und Nichts, und daß diese Gegensätze jedesmal in einer übergreifenden Ganzheit gehalten werden; endlich auch die Abneigung gegen Logik und Mathematik und die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch als einer Regel der Trennung durch den von der Einheit der Gegensätze als einer Regel, auch das einander am meisten Entgegenstehende in einem Ganzen zu vereinigen. Besonders bezeichnend ist dabei, worauf noch einmal hingewiesen sei, daß Sein und Nichts ineinander hinübergleiten. Für die Menschen mit festen Gehalten, die Scholastiker und Aufklärer, hat das Sein unverrückbare Beständigkeit, und die Bewegung liegt nur im Denken, das mit Hilfe der Verneinung den Gegenstand umkreist. Für die Romantiker dagegen mit ihren fließenden Gehalten steht das Sein selber im Fluß, es geht unablässig durch das Nein hindurch und wandelt sich aus Einem in Anderes.

Allerdings ist auch hier, wie bei der seelischen Ausdeutung des Unterschiedes von Scholastik und Aufklärung ein Vorbehalt zu machen (vgl. S. 34f.). Der romantische Denker wird sich anders darstellen, wenn man ihn nur im Kreise von Denkern oder wenn man ihn im Kreise der Gesamtbevölkerung beurteilt. Wissenschaft fordert immer feste Gehalte, denn in ihr soll Vieles aus Einem erklärt werden. Und dies gilt für die Philosophie noch in gesteigertem Maße, ist es doch ihre Aufgabe, denselben Gedanken nicht nur durch bestimmte Fragestellungen und begrenzte Gebiete, sondern schlechthin durch alles durchzuhalten, und dies ist selbstverständlich nur Menschen möglich, die ihre Gedanken anzubinden verstehen und sie nicht fessellos ineinander laufen lassen. Im Kreise der Gesamtbevölkerung werden daher wohl alle Denker auf der Seite der festen Gehalte stehen, und die Menschen mit völlig fließenden denken überhaupt nicht nach. Aber auch hier dient das Werk zum Vergrößerungsglas und läßt Unterschiede sehen, die an den Menschen selber vielleicht nicht so bemerklich würden. Und so können wir innerhalb des Philosophenschlages doch wieder solche mit besonders festen und solche mit mehr aufgelockerten Gehalten unterscheiden. Dadurch wird es auch verständlich, daß sich so mannigfache Abweichungen zeigen. Bei einigen ist das Denken fester als bei andern. Auf der Vorstufe der sogenannten Pansophie fließt alles noch viel

mehr durcheinander, während philosophische Prägungen immer eine etwas größere Festigkeit voraussetzen.

In welchen Gauen Deutschlands sind diese Denker zu Hause und aus welcher Rasse sind sie entsprungen?

Betrachten wir die 3. Karte, auf der ihre Geburtsorte eingezeichnet sind, so zeigt sie zunächst kein so eindeutiges Bild, wie die beiden andern. Die Orte bilden einen von Südwest nach Nordost verlaufenden Streifen, der im Alemannischen, in der Schweiz, Südbaden und Schwaben, ansetzt und sich von hier durch Franken nach Sachsen (dem früheren Königreich) und der Lausitz hinüberzieht. Das etwas südwärts herausspringende München, die Geburtsstadt Baaders, macht nur eine scheinbare Ausnahme, denn er ist nur zufällig dort geboren, weil sein Vater Leibarzt des Kurfürsten war, während sowohl seine väterliche wie seine mütterliche Familie aus Straubing stammte, wodurch er also genauer in diese Linie einrückt. Sonstige kleine Abweichnungen, wie diese nach Niederbayern oder andere nach Thüringen, fallen nicht sehr ins Gewicht[1]). Ein schmalerer Streifen, der geringere Bedeutung hat, läuft von dem alemannischen Gebiete nordwärts den Rhein entlang.

Man hat diese Richtung, ausgehend von den beiden Größten, die ihr angehörten, von Hegel und Schelling, neuerdings mehrfach aus der schwäbischen Geistesart verständlich zu machen gesucht. Die Schriften von Heinz Burger, Schwabentum in der Geistesgeschichte (1933) und Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen (1938) sind hier zu nennen, Arbeiten, die um so verdienstlicher sind, als sie eigentlich die einzigen ernstlichen Versuche

[1]) Ernster müßte man als Ausnahmen die niedersächsischen Geburtsorte Friedrich von Hardenbergs (Novalis) und Friedrich Schlegels nehmen, von denen jener zweifellos eine nicht geringe philosophische Begabung besaß, dieser jedenfalls gern als ein Philosoph in Schellings Art gelten wollte. Aber auch sie sind mit starken Wurzeln in dem oben bezeichneten Landstrich beheimatet. Gehen wir an Hand der ausgezeichnet untersuchten Ahnentafel Hardenbergs (Ahnentafeln berühmter Deutscher 1. Folge Nr. 14) auf seine acht Urgroßeltern zurück, so stammt von diesen nur einer, der Namensträger, aus Niedersachsen, eine aus dem Rheinlande und zwei aus Brandenburg. Die Familien der übrigen vier, also gerade die Hälfte, führen nach Obersachsen und Böhmen. Und eine Generation vorher ist dieser Einschlag sogar noch verstärkt, indem von den 16 Ururgroßeltern sieben aus dem Obersächsischen und zwei aus Böhmen stammen. Schlegel ist nur zufällig in Hannover geboren, weil sein Vater dorthin als Superintendent berufen war, dieser selbst dagegen und wohl auch die Mutter waren Kinder obersächsischer Familien.

darstellen, eine bestimmte Philosophie auf ihre stammlichen Voraussetzungen zurückzuführen. Trotzdem wird man aber im Hinblick auf die ganze deutsche Philosophie sagen müssen, daß man diese Richtung nicht nur als schwäbisch ansprechen darf, so gewiß viele und bedeutende ihrer Vertreter dem Schwabentum angehörten und dies auch manche besondere Züge, auf die hier nicht eingegangen werden kann, beigesteuert haben mag. Auch Nadlers entgegengesetzte Ansicht, daß es sich bei der Romantik um eine ostdeutsche, vom Siedelland ausgehende Bewegung handle, kann von der Philosophie nur sehr zum Teil bestätigt werden. Vielmehr ist die Verbindung innerhalb des oben bezeichneten Streifens so eng, daß man ihn als eine Einheit betrachten muß, die durch feste, hin und herlaufende Fäden geistesgeschichtlich zusammengehalten wird. Der Schwabe v. Hohenheim wirkte auf den Lausitzer Böhme, dieser wieder auf die Süddeutschen Baader und Oken, Oken auf Fechner aus der Niederlausitz. Eine schöne Verknüpfung der ganzen Landstrecke zeigt das Lebenswerk des Dichters Kolbenheyer, der durch seine Bauhütte sich dem Kreise dieser Naturphilosophen einfügt und, aus Böhmen stammend, auch durch seine Heimat ihrer Welt angehört. Er hat einen Paracelsus-Roman und in seinem Meister Pausewang einen Jakob-Böhme-Roman geschaffen und das Gottgelobte Herz der Margarete Ebner aus Donauwörth besungen.

Was bedeutet dieser Südwest-Nordost-Streifen, neben dem wir die Rhein-Strecke zunächst beiseite lassen können, stammlich und rassisch? Er ist zweifellos nicht ganz leicht zu deuten, überschneidet er doch die meisten uns sonst bekannten Staats- und Kulturgrenzen. Politisch gesehen wurzelte die Scholastik hauptsächlich in den Kleinstaaten des mittleren Deutschlands, während die Aufklärung engere Beziehungen zu den größeren Staatswesen im Osten, zu Kursachsen und Kurbrandenburg-Preußen, hatte. Dieser Streifen dagegen beginnt in der Schweiz, läuft dann durch das Staatengewirr Südwestdeutschlands hindurch, berührt Kurbayern und breitet sich entschieden in Kursachsen aus. Kulturgeschichtlich gesehen, baut sich Deutschland bekanntlich in drei Schichten auf, dem alten römischen Siedelland westlich und südlich von Rhein, Neckar und Donau, dem germanischen Stammland von dort ostwärts bis etwa zur Elbe, Saale und Nab und dem deutschen Siedelland ostwärts dieser Flüsse. Wie Scholastik und Aufklärung sich im Ganzen auf Stammland und Siedelland verteilten, haben wir gesehen; die Romantik erstreckt sich

durch alle drei Schichten hindurch. Sie greift im Südwesten tief in das alte römische Gebiet ein, gehört dann in Schwaben und Franken zu dem südlichen Teile des Stammlandes und hält im Meißnischen und der Lausitz weithin das östliche Siedelland besetzt. Auch die Grenzen der Bekenntnisse werden überschnitten. Die Scholastik des 17. Jahrhunderts gehörte als selbständige Bewegung nur dem Protestantismus an, und ebenso selbstverständlich im 18. die Aufklärung. Hier dagegen stehen neben den entschiedenen Protestanten aus Schwaben und Sachsen auch bedeutende katholische Denker, wie Baader. Johannes Scheffler trat von der lutherischen zur katholischen Kirche über, recht als Zeichen dafür, daß wir uns hier im Grenzgebiet der Bekenntnisse bewegen.

Wenn so gegenüber dieser Abwandlung des philosophischen Geistes alle im hellen Licht der Geschichte eingetretenen Gliederungen versagen, so wird man ihre Ursache in vorgeschichtlichen Ereignissen suchen müssen. Hier könnte man zunächst an die Wanderung der deutschen Stämme denken, und handelte es sich nur um die Verbindung von Südwestdeutschland mit der Lausitz, so dürfte man in der Tat vielleicht daran erinnern, daß die Schwaben (Sueben) einmal östlich der Elbe saßen und vielleicht Reste von ihnen dort verblieben sind. Aber die romantischen Denker aus Franken und Sachsen wären damit nicht erklärt, und ein verständlicher Grund, warum gerade dieser Stamm eine Philosophie hervorgebracht haben sollte, die so sehr von der anderer Stämme abweicht, ließe sich nicht angeben. Die Semnonen, der östliche Hauptstamm, saßen auch nördlicher, in der Mark Brandenburg. Die Rückwanderung nach dem Osten im Mittelalter kommt erst recht nicht in Frage, da Schlesien gerade aus dem alemannischen und schwäbischen Raume keine Siedler erhalten hat (Erich Keyser, Bevölkerungsgeschichte Deutschlands 1938, S. 179—181).

Und so müssen wir noch eine Schicht tiefer graben und stoßen dann auf die Voraussetzung aller Geschichte, auf die Rasse. Wenn die geschichtlichen Erklärungsgründe ausfallen, so wird man um so eher erwarten dürfen, in ihr den allein durchschlagenden zu finden. Man sieht sich nach einer Karte Deutschlands um, auf der dieser vom Südwesten nach Nordosten verlaufende Landstrich, der alle sonst bekannten Grenzen überschneidet, ebenfalls hervortritt. Und eine solche Karte läßt sich finden. In den siebziger Jahren wurde auf Veranlassung Virchows eine Untersuchung an Schulkindern

durchgeführt, bei der der Anteil der ganz hellen und der ganz dunklen Schläge an der Gesamtbevölkerung festgestellt wurde. Es wurden damit also nur die äußersten Möglichkeiten erfaßt und von den verschiedenen Rassenmerkmalen auch nur dieses eine berücksichtigt. Und doch wird man sagen müssen, daß dadurch immerhin ein ungefähres Bild von der Verbreitung der hellen und dunkeln Rassen in Deutschland entstand. Betrachtet man nun die auf Grund dieser Untersuchungen gezeichnete Karte (4. Karte nach Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes 12. Aufl. 1928 S. 431, vgl. Beddoes Karte in The Journal of the anthropological Institute Bd. 35 1905 S. 250), so tritt sofort die von uns gesuchte Landstrecke von Südwestdeutschland durch Franken und Sachsen nach der Lausitz hin deutlich hervor. Es sind die mit waagerechten Strichen (bei Beddoe durch blaue und grüne Farbe) gekennzeichneten Gebiete, ein mittlerer Bereich, in dem die Blonden zwar immer noch vorwiegen, aber die Zahl der Braunen ihnen nahe kommt. Setzen wir den bekannten Vorgang des Nachdunkelns in Rechnung, demzufolge es mehr blonde Kinder als blonde Erwachsene gibt, so wird man vielleicht sagen dürfen, daß es sich um den Landstrich handelt, in dem sich Blonde und Braune ungefähr die Waage halten. Auch ein gleicher, nur schmalerer Streifen rheinabwärts ist auf der Karte kenntlich. Ähnliche Untersuchungen hat der englische Forscher Parson während des Weltkrieges an deutschen Gefangenen angestellt. Auf seinen Karten (bei Günther a. a. O. S. 438 f.) zeigt sich die von uns gesuchte Linie weniger deutlich. Da ihm aber eine viel geringere Menschenzahl zur Verfügung stand, so wird man seine Ergebnisse kaum gegen die Virchows ausspielen können.

Wir werden also sagen dürfen, daß die dritte Gruppe deutscher Philosophen dort zu Hause ist, wo helle und dunkle Rassen zusammenstoßen und ungefähr einen gleichen Anteil an dem Aufbau der Gesamtbevölkerung haben, — dunkel selbstverständlich im Rahmen europäischen Rassetums, von dem allein hier immer die Rede ist. Noch weiter nach dem Südosten, wo das Dunkle überwiegt, gibt es keine schöpferische Philosophie mehr, weiter nach dem Norden, wo das Helle überwiegt, philosophiert man anders. Um welche dunklere Rasse es sich handelt, ist nicht von vornherein zu sagen. Da der Hauptstreifen das Grenzgebiet gegen den Südosten ist, möchte man hier am liebsten an die dinarische denken, deren Hauptsitz im Südosten liegt; und dies wird sich in der Hauptsache

an den Bildern der Denker bestätigen. Aber im Einzelnen ist es auch möglich, daß andere dunkle Rassen eingemischt sind, im Westen kommt besonders auch die westische in Frage. Die größere Buntheit, die das Bild dieser Philosophie zeigt, kann zu der Vermutung Anlaß geben, daß es sich um verschiedene rassische Beimischungen handelt, aber sie kann auch durch die Tatsache der Mischung überhaupt verständlich gemacht werden. Wenn diese Denker zumeist von nordisch-dinarischer Prägung sind, so können die einen mehr nordisch, die andern mehr dinarisch bestimmt sein, und danach kann ihre Denkhaltung nach der einen oder andern Seite abweichen.

Jedenfalls werden wir schon auf Grund ihrer Geburtsorte sagen dürfen, daß es sich hier um Denker handelt, die nicht dem rein nordischen oder nordisch-fälischen Rassetum entstammen, wie die Aufklärung und Scholastik, sondern daß ein dunklerer, vermutlich vor allem dinarischer Rasseeinschlag sie von dieser Richtung abzieht. Ihre Lehre erscheint oft dunkel, und sie ist in der Tat unter dunkeln Haarschöpfen entsprungen, während ihr jene beiden andern Richtungen, die Schöpfungen der hellen Rasse, allzu hell und durchsichtig vorkamen.

Diese Vermutung stimmt nun mit den Ergebnissen der Arbeit von Pfahler auf das beste überein. Er hat seine Menschen von festen und fließenden Gehalten auf ihre Rassezugehörigkeit untersucht und danach die am Aufbau des deutschen Volkes beteiligten Rassen in eine Stufenfolge geordnet von sehr festen zu immer fließenderen Gehalten. Am festesten zeigen sie sich bei der fälischen und nordischen Rasse, dagegen kommen sie bei den dunkeln Rassen immer mehr in Fluß, und zwar in der Reihenfolge dinarisch, westisch, ostisch. Bei Menschen vorwiegend westischer und ostischer Rasse ist das Fließen im allgemeinen wohl so stark, daß sie zu schöpferischen Leistungen in der Philosophie kaum fähig sind, und einen starken Einschlag hellen Rassetums werden wir wohl bei allen eigentlichen Denkern voraussetzen müssen, da er ihnen allein die Strenge wissenschaftlicher Sachlichkeit geben konnte. Verlangt doch die Philosophie unter allen höheren geistigen Betätigungen am meisten durchhaltende Festigkeit. So werden wir auch danach die dunkle Beimischung vor allem im dinarischen Rassetum suchen müssen, seltener im westischen, am seltensten im ostischen. Wo das Helle ganz zu fehlen scheint, werden wir uns meist in den äußersten Bezirken philosophischer Haltung befinden. Auch die Vielgestaltig-

keit der romantischen Richtung erklärt sich leicht aus diesen rassischen Voraussetzungen, da der Fluß der Gedanken langsamer oder rascher, die Denkform fester oder aufgelockerter sein kann, je nach der Art der beigemischten dunkeln Rasse und nach dem Grade dieser Beimischung.

Solche allgemeinen Erwägungen werden durch die Bilder der romantischen Denker bestätigt (11.—14. Tafel). Überall zeigt sich eine deutliche, wenn auch stärkere oder geringere Beimischung dunkler Rasse und prägt ganz andere Gesichter als in der Scholastik und Aufklärung. Am häufigsten ist dabei der dinarische Einschlag, viel seltener der westische oder ostische. Scheffler, Ötinger und Molitor, die gar keinen hellen Einschlag zeigen, stehen an sehr verschiedenen, aber jedesmal äußersten Grenzen eigentlicher Philosophie[1]). Wo das Nordische sehr überwiegt, nähern wir uns umgekehrt einer rein wissenschaftlichen Haltung. Ein anschauliches Beispiel für den verschiedenen Grad der Auflockerung bietet etwa der Vergleich zwischen Gotthilf Heinrich Schubert und Karl Gustav Carus, die sich in ihren Ansichten und Absichten zweifellos ziemlich nahe stehen, deren denkerische Grundhaltung aber doch sehr voneinander abweicht. Carus erscheint in vielem als ein streng wissenschaftlicher Kopf, was seiner stark nordisch bestimmten, nur etwas dinarisch beigemischten Rasse entspricht. Schubert dagegen, dessen Antlitz neben dem Fälischen einen nicht ganz geringen ostischen Einschlag zeigt, ist trotz aller aufgehäuften Gelehrsamkeit ein liebenswürdiger Träumer, dessen Sprech- und Denkweise immer in Gefahr ist, auseinander zu fließen. Übrigens entstammt Carus den äußersten Grenzgebieten des oben festgelegten Streifens. Er selbst ist allerdings in Leipzig geboren, aber sein Vater war aus Dahme in der Mark zugewandert, nahe der Grenze nach der Niederlausitz und nicht allzuweit von Fechners Geburtsort gelegen, seine Mutter war in Mühlhausen in Thüringen zu Hause (Otto Carus, Die Geschlech-

---

[1]) Ein Bild Ötingers in Murrhardt, durch das wir seine Farben kennen, das aber zur Wiedergabe nicht scharf genug ist, trägt übrigens mehr dinarisch-nordische Züge. Von Erhard Weigel werden zwei recht verschiedene Bilder gegeben (12. Tafel d und 14. Tafel d), von denen das zweite allerdings nicht mit voller Sicherheit für ihn in Anspruch genommen werden kann. Welches ähnlicher ist, steht dahin, doch reihen ihn beide der hier umschriebenen Gruppe ein. Taurellus' Bild ist zu unklar, um es zweifelsfrei zu deuten.

terfolge der Familie Carus 1940 S. 20 f). Schubert ist ein Sohn des Erzgebirges.

Im übrigen bedürfen die Bilder keiner weiteren Erläuterung. Daß die philosophischen Begabungen, besonders wenn wir auch auf die Großen hinblicken, sich in Schwaben und in Obersachsen und der Lausitz gegenüber dem dazwischen liegenden Landstrich häufen, findet seine Erklärung in der stärkeren nordrassischen Beimischung dieser Gegenden. Für das östliche Gebiet, das ja zugleich dem Siedelland angehört, versteht sich diese von selbst; aber auch unter den Schwaben sind mehr nordrassische Menschen festgestellt, als unter ihren süddeutschen Nachbarn, eine Erscheinung, die für die schwäbische Geistesgeschichte überhaupt von großer Bedeutung ist. Ohne den hellen Geist der Wissenschaft kann es Philosophie im hohen Sinne nicht geben. —

Noch eine letzte Bemerkung. Man hat sich neuerdings mehrfach bemüht, das eigentliche Wesen der deutschen Philosophie, also das Deutsche an ihr, zu bestimmen. Irre ich nicht, so werden die Farben dabei meistens von dieser romantischen Richtung hergenommen, und auch die großen Denker, an die man sich vornehmlich hält, werden als eigentümlich deutsch beurteilt, soweit ihre Gedanken mit ihr übereinstimmen. Die beiden andern Richtungen dagegen stehen unter dem Verdacht der Ausländerei. In den älteren Versuchen dieser Art, wie dem meines Vaters Wilhelm Wundt (Die Nationen und ihre Philosophie, ein Kapitel zum Weltkrieg 1915) oder meinen eigenen (Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal 1920, Deutsche Weltanschauung, Grundzüge völkischen Denkens 1926) ist, entsprechend dem damaligen Stande der Philosophie und dem Kampfgeist der Zeit in und nach dem Weltkriege, der kantische Einschlag daneben noch stärker. In den letzten Jahren scheint mir das, was ich hier das Romantische nenne, in der Auffassung noch mehr zu überwiegen. Besonders klar tritt es in einem Aufsatz von Rothacker hervor (Das Problem einer Geschichte der deutschen Philosophie in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 16. Band 1938), wenn er das Deutsche in der Naturverbundenheit findet, wobei die Natur nicht als formale Gesetzlichkeit, sondern als unerschöpfliche Erfahrungsfülle und zugleich als Offenbarung eines geheimnisvoll Übersinnlichen verstanden wird. Allgemeiner ist die zweifellos zutreffende Deutung Haerings (Was ist deutsche Philosophie? Ein Beitrag zur geistigen Ahnenforschung

1936), nach der die deutschen Denker einseitige Lösungen immer vermeiden wollten und einer allseitigen, die Gegensätze überwindenden Auffassung zustrebten. Sie hat auch für Kant, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, Gültigkeit, während Rothackers Begriffe kaum auf diesen ausgedehnt werden können, aber am meisten trifft doch auch Haerings Gedanke auf die romantische Richtung zu und auf die großen Denker, soweit sie mit ihr in Zusammenhang stehen. Der Haerings ist die Auffassung Glockners ähnlich (Vom Wesen der deutschen Philosophie 1941), der das Deutsche in der Überwindung innerer Spannungen und der Rückbeziehung des Denkens auf das Leben erblickt, und auch die Fausts (Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie Bd. 8, 1942), der gleichfalls in der Hauptsache Denker behandelt, die hier für die „Romantik" in Anspruch genommen sind und als ihren wichtigsten Wesenszug hervorhebt, daß sie dem Gegensatz und dem Bösen ihr Recht werden lassen und alles in einer übergreifenden Ganzheit erblicken[1]).

Der Aufsatz von Rothacker macht dabei ausdrücklich den Standort kenntlich, von dem aus die deutsche Philosophie beurteilt wird. Das Wesen des deutschen Geistes wird von den Werken der Maler Dürer, Altdorfer und Cranach, und der Dichter Stifter, Jean Paul oder Keller abgelesen. Nun hat diese Richtung ja überhaupt eine größere Nähe zur Kunst, als die andern. Und die genannten Künstler entstammen fast sämtlich dem fränkischen Raum, Keller dem alemannischen, Stifter dem Böhmer Wald, alle also den Landstrichen, in denen wir auch diese Philosophie beheimatet fanden.

Man könnte eine Einseitigkeit darin sehen, daß so die Züge des eigentümlich Deutschen nur von dieser einen Bewegung gewonnen werden, und eine allseitige Betrachtung wird allerdings darauf aufmerksam machen müssen, daß auch die beiden andern Bedeutendes zur Entwicklung unseres Geistes beigetragen haben. Ihre Eigenart ist aus einem umfassenden Bilde des Deutschtums nicht wegzudenken und darf keineswegs nur als Nachahmung des Auslandes gelten. Das um so mehr, als es sicher nicht wenige deutsche Denker gab, und zwar solche von ausgesprochen nordischer Prägung, die das, was uns Rothacker als „Paracelsismus" vorführt, völlig ablehnten. Und doch spricht sich wohl ein richtiges Gefühl darin aus,

---

[1]) Vgl. auch den von Haering herausgegebenen Sammelband „Das Deutsche in der deutschen Philosophie" 1941.

wenn man diese Bewegung als besonders deutsch anspricht und sie in der Wurzel mit einer echt deutschen, d. h. etwas krausen und unklassischen Kunst verbunden fühlt. Aus den hier entwickelten Gedankengängen heraus läßt sich das folgendermaßen rechtfertigen.

Das deutsche Volk zeigt, wie vielleicht die meisten geschichtlichen Völker, zwei Gesichter, eines, das sozusagen der Menschheit zugewandt ist, und eines, das ihm allein gehört, ein europäisches und ein recht eigentlich deutsches. Jenes steht gebend und nehmend in offenem Gespräch mit andern Völkern, vernimmt sie und wird von ihnen vernommen, dieses raunt sich selber Geheimnisse zu, die es auch nur selber ganz verstehen kann. Scholastik und Aufklärung sind so, trotz aller deutschen Züge, die im Einzelnen auch sie tragen, im Ganzen doch europäische Bewegungen. Die Romantik, d. h. die hier so benannte Philosophie, gehört uns allein, und wenn andere Völker sie aufgenommen haben, so haben sie meistens etwas anderes daraus gemacht. Die europäische Geistigkeit darf dabei aber nicht als ein Mischmasch aller möglichen Volksgeister verstanden werden, sondern sie ist zweifellos von der in den geschichtstragenden Völkern führenden Rasse, der nordischen, hervorgebracht. Für Italien und Frankreich hat das Ludwig Woltmann erwiesen, für England versteht es sich von selbst und auch für Spanien ist es wahrscheinlich. Das europäische Gesicht der Völker trägt also nordische Züge, und diese Rassegemeinschaft ermöglicht ihren Gedankenaustausch. Das besondere Gesicht jedes Volkes ist dagegen durch die Zumischungen anderer Rassen bestimmt, die an seinem Aufbau beteiligt sind. Für das unsrige kommt dabei, wenn wir die schöpferische Leistung ansehen, vor allem die dinarische Rasse in Betracht, und das recht eigentlich Deutsche dürfte in der nordisch-dinarischen Mischung liegen. Keines der andern geistig führenden Völker hat einen so starken dinarischen Einschlag. Und diese Rasse hat sich, besonders in Verbindung mit der nordischen, zu hohen Leistungen fähig erwiesen. So hat die überlegene Begabung des deutschen Volkes über alle anderen neueren Völker wohl in der glücklichen Fügung des Schicksals ihren Grund, daß in ihm gerade diese beiden Rassen zusammenkamen. Und jedenfalls können wir mit Recht die aus ihrer Verbindung entsprungene Philosophie als die uns eigenste in Anspruch nehmen.

4. DIE GROSSEN DENKER

In den drei unterschiedenen Richtungen deutschen Philosophierens haben wir die Maßstäbe gewonnen, mit denen wir uns nun den überragenden Denkern zuwenden können, um ihr Werk und seine Verwurzelung in Stamm und Rasse zu beurteilen. Es sollen hier die sechs Großen behandelt werden, Leibniz und Kant, Fichte und Schopenhauer, Hegel und Schelling, und im Anschluß daran auch noch kurz drei weniger Bedeutende, die aber durch den Einfluß, den sie gewannen, eine Ausnahmestellung haben, Christian Wolff, Herbart und Fries. Einige Worte über Schiller sollen den Abschnitt schließen.

Was jene sechs betrifft, so ist im Ganzen ihre Zuteilung zu den Richtungen, sowohl nach ihrem Werk als nach ihrer Heimat, ohne weiteres deutlich. Die Ostdeutschen, Leibniz und Kant, Fichte und Schopenhauer, vertreten die Denkweise der einwärts Gewandten, Leibniz mit seiner Monade, die keine Fenster hat, sondern alles aus ihrem Innern hervorbringt, Kant, der nicht von den Gegenständen, sondern von der Erkenntnis der Gegenstände handeln wollte, Fichte mit seinem sich selber setzenden Ich und Schopenhauer, der sein Werk mit dem Satze eröffnet: Die Welt ist meine Vorstellung. Die Schwaben Hegel und Schelling dagegen gehören in den Kreis der Romantik, wie wir ihn hier verstanden haben, sind wir bei seiner Bestimmung doch von Schellings Geistesverwandten ausgegangen, und ihnen wird man, zumal im Vergleich mit den beiden andern Richtungen, trotz aller heute mit Recht betonten Unterschiede im Ganzen auch Hegel zurechnen müssen.

Aber dies sind freilich angesichts der reichen Vielgestaltigkeit ihrer Geistesschöpfungen nur ganz grobe Bestimmungen. Unterscheidet sich doch das Werk genialer Begabung durch mancherlei von dem gewöhnlicher Köpfe, nicht zuletzt aber auch dadurch, daß es vielgestaltiger und vieldeutiger ist. Es bietet verschiedenartige Seiten und auf jeder einen neuen und eigentümlichen Anblick. Es ist vieles in ihm zusammengeflossen, und es kann daher auch vieles wieder von ihm ausfließen. Weil der geniale Denker höher steht, als die andern, so übersieht er mehr und kann in einem Blick vereinigen,

was für niedrigere Standorte getrennt ist. Solch größerer Reichtum des Geistes setzt aber offenbar auch ein reicheres und vielgestaltigeres seelisches Leben voraus, das man nicht so einfach auf einen Namen bringen kann. Seine Züge muß man im Einzelnen genauer verfolgen und damit auch genauer in seine stammlichen und rassischen Voraussetzungen eindringen. Dabei kommt uns zugute, daß die Sippen der wenigen Großen selbstverständlich viel genauer erforscht sind, als die der vielen Kleinen, und man daher an der Hand ihrer Ahnentafeln solche Voraussetzungen genauer übersieht. Sie müssen daher jeder für sich im Einzelnen besprochen werden, und mit raschen Abstempelungen ist nichts geleistet.

Die Ahnentafeln der Philosophen geben uns von ihrer stammlichen Herkunft Nachricht. Ihr eigener Heimatsort wird, soweit man sie nach ihrer ererbten Lebensgrundlage beurteilt und von den Umweltseinflüssen absieht, gleichgültig, wenn man den ihrer Eltern kennt, der der Eltern wird wieder gleichgültig, wenn man den der Großeltern kennt usf.; sie gehen jedesmal in dem des vorangehenden Geschlechts unter. Beliebig weit kann man aber nicht hinaufgehen, dazu reichen meist schon die Urkunden gar nicht aus, und der blutsmäßige Einfluß eines einzelnen weit zurückliegenden Ahnen ist gering, da die Zahl der Ahnen in einer früheren Generation hoch ist. So soll der älteste uns bekannte Hegel aus Kärnten nach Württemberg eingewandert sein. Das ist allerdings sehr unsicher, aber für unsere Zwecke auch belanglos, da er der siebenten Geschlechtsfolge vor dem Philosophen angehört, in der der Mensch, wenn kein Ahnenverlust eingetreten ist, 128 Vorfahren hat, der Blutsbeitrag des Einzelnen also ganz verschwindet. Um hierbei einen vernünftigen Mittelweg einzuschlagen, soll im Allgemeinen bis zu den Urgroßeltern zurückgegangen werden. Deren acht Heimatsorte werden ein ziemlich genaues Bild der stammlichen Herkunft geben. Im einzelnen Falle kann selbstverständlich auch einmal weiter zurückgeblickt werden, wenn sich dort Bemerkenswertes zeigt.

Beginnen wir mit L e i b n i z. (Seine Ahnentafel ist veröffentlicht in den Mitteilungen der Zentralstelle für deutsche Personen- und Familiengeschichte, 7. Heft 1910 S. 61—67. Vgl. dazu Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 19. Bd. 1898 S. 315 bis 338). Seine väterliche Familie ist größtenteils in Obersachsen beheimatet. Seine Großeltern lebten in Altenberg im Erzgebirge, wo auch sein Vater geboren ist. Sein Urgroßvater Christoph Leibniz

stammte aus Rochlitz, die Eltern seiner Großmutter väterlicherseits Deuerlin waren in Königstein in der Sächsischen Schweiz geboren, doch stammten die Deuerlins ursprünglich aus Nürnberg, und erst der Großvater von Leibniz' Großmutter war nach Königstein eingewandert. Ein anderer außersächsischer Einschlag kam durch die Gattin des Christoph Leibniz in die Sippe. Er hatte Barbara von Kahlenberg geheiratet, die aus Jütland stammte und als Kammerjungfer der Kurfürstin Anna mit dieser aus Dänemark nach Sachsen gekommen war. Dagegen ist die Familie der Mutter des Philosophen Schmuck mehr in Thüringen beheimatet. Noch ihr Vater, ein angesehener Professor der Pandekten in Leipzig, war in Suhl geboren, und dessen Eltern waren im Hennebergischen, d. h. der Gegend von Suhl und Schleusingen, zu Hause. Auch die Familie der mütterlichen Großmutter Gertraude Lindner weist zum Teil nach Thüringen. Sie selbst ist in Schulpforta geboren und ihre Mutter stammte aus dem Weimarischen. Ihr Vater und Großvater waren in Naumburg und Schulpforta tätig, die Familie stammte aus Halle. Von den acht Urgroßeltern sind also drei in Obersachsen zu Hause, drei in Thüringen, einer in dem Grenzgebiet zwischen Sachsen und Thüringen und eine in Jütland. Eine der sächsischen Familien war aus Nürnberg eingewandert. Bemerkt sei noch, daß die von dem Philosophen selbst und manchem nach ihm auf Grund des Namens behauptete slawische Abstammung heute wohl von niemandem mehr vertreten wird. Der Name gehört zu den zahlreichen Sippennamen, die ursprünglich Ortsnamen waren und geht vermutlich auf das Dorf Leipniz südöstlich von Grimma zurück (vgl. E. Kroker im Neuen Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 19. Bd. 1898 S. 320—322). Slawische Namen tragen bekanntlich die meisten sächsischen Orte. Die Verwurzelung der Familie in Sachsen wird dadurch noch deutlicher.

Beziehen wir diese Ahnentafel auf die in den vorangehenden Hauptstücken gewonnenen Erkenntnisse, so ist deutlich, daß Leibniz durch sein Ahnenerbe in allen drei für die Philosophie in Betracht kommenden Gebieten verwurzelt ist. Thüringen und Sachsen, also Stammland und Siedelland, sind ungefähr in gleicher Weise beteiligt. Sachsen gehört aber zugleich zu dem dritten Landstrich, in dem die blonde Rasse allmählich in die dunkle übergeht; und eine der Wurzeln des Philosophen erstreckt sich noch tiefer in dieses Erdreich, da die Sippe seiner väterlichen Großmutter ursprünglich aus dem

hochbegabten Bürgertum Nürnbergs stammte, zu dem ja auch eine der kantischen Ahnenreihen hinführt. Nur ist erst Kants mütterlicher Großvater aus Nürnberg eingewandert, während es bei Leibniz schon der Großvater seiner Großmutter war.

Diese weit in die verschiedenen Quellgebiete philosophischen Nachdenkens sich erstreckenden Wurzeln bedingen zweifellos mit die Vielseitigkeit des großen Denkers, nicht nur seine Fähigkeit, in den verschiedensten Wissenschaften schöpferisch mitzuarbeiten, sondern besonders auch die für die Philosophie noch wichtigere Fähigkeit, den verschiedensten Standorten gerecht zu werden und ihre Sehweise sich zu eigen zu machen. Erklärt er doch seine Bereitschaft, jeder Ansicht unter bestimmten Voraussetzungen zuzustimmen, eine Gabe, die er in dem Ringen um eine geistige Einheit Deutschlands und seine Rettung aus innerer Zerrissenheit aufs großartigste betätigte. Schwächliche Unterwerfung unter fremde Meinungen darf man darin beileibe nicht sehen, denn die Mitte seines Wesens ließ er sich niemals verrücken, und seine geistige Überlegenheit bestand eben darin, nicht sich dem Fremden, sondern das Fremde sich anzugleichen. Aber dies war ihm freilich nur möglich, weil ihm im Grunde nichts fremd war und er sich aus dem Reichtum seines Wesens jede Wahrheit anzueignen vermochte. Keine Welt war ihm ganz verschlossen, alles war ihm verständlich, und so konnte er alles bejahen, was nach Goethe und Hegel das Zeichen höchster Bildung ist. Eine gewisse innere Unrast war damit freilich auch verbunden, der Drang sich auf Vieles, manchmal allzu Vieles einzulassen und daher nichts Ganzes fertig zu bekommen. Gerade auch in der Philosophie hinterließ er nur Gedanken und Anregungen, vermochte ein geschlossenes Lehrgebäude aber nicht zu errichten.

Am deutlichsten ist zunächst, wie er den Geist des Stammlandes und des Siedellandes in sich vereint und ihren Gegensatz zu einem schönen Ausgleich bringt, indem er wechselseitig den einen über den andern herrschen läßt. Einmal lebt die sachbezogene Haltung, wie sie in der Scholastik wirkt, in Leibniz fort; sie kommt in seinem großen wissenschaftlichen Sinn zur Geltung, der sich allen möglichen Erfahrungsgebieten zuwandte. Aber er wollte dieses vielseitige Wissen in einer höheren Gestalt vereinigen und auf seinen letzten Grund zurückführen. Und diesen suchte er nun mit den ichbetonten Denkern des Siedellandes im Innern des Bewußtseins. Was sich äußerlich als eine Mannigfaltigkeit nur sachlich aufzusammelnder

Gegenstände darstellt, ist innerlich und seiner wahren Wirklichkeit nach beseelte Einheit, vorstellendes Wesen, das alle Gehalte aus sich selber in schöpferischer Entfaltung hervorbringt. Leibniz hat damit der einwärts gewandten Denkart, die niemals unmittelbar bei den Sachen ist, sondern diese immer nur durch ihr Denken der Sachen hindurch erblickt, den großartigsten metaphysischen Ausdruck gegeben. Und in derselben Richtung liegt es, wenn er in Auseinandersetzung mit Lockes, aber auch schon der scholastischen Erfahrungslehre, nach der der Verstand an sich leer ist und nur von den äußeren Sachen Gehalt empfangen kann, dieser Auffassung in dem Bereich des gewöhnlichen Weltbezuges völlig zustimmt, sie aber überformt durch die platonische Lehre von den eingeborenen Gestalten des Denkens und diese erweitert auf das ganze Gebiet des Denkens überhaupt. Denn was sich äußerlich und in der Erfahrung als ein Aufnehmen von Sachen darstellt, ist innerlich und wesensmäßig eine freie Entfaltung des Selbst nur aus sich selber. Der Sachbezug ist also Erscheinung, der Selbstbezug das Wesen.

In anderer Hinsicht dagegen gibt er wieder der scholastischen Denkweise das höhere Recht. Der einwärts gewandten Haltung entsprang, wie wir sahen, das Beziehungsdenken, das sich in der mathematischen Deutung der Welt am meisten befriedigt, und so brachte es auch die mechanische Welterklärung auf deutschem Boden zuerst im Siedellande zur vollen Anerkennung. Ihr aber sich ganz zu ergeben, hinderte Leibniz wieder sein stärkeres Verlangen nach Gehalt, das ihm mit der Scholastik gemein war. Und so gilt ihm diese Auflösung der Welt in reine Zahlenverhältnisse, deren wissenschaftliches Recht er unbedingt bejaht, nur als Vordergrundansicht, nur als Erscheinung, der ein wesenhafter Gehalt zugrunde liegen muß. Und als diesen erkennt er die substantiellen Formen der Scholastik an, das ganzheitliche Einzelwesen, das, durch eigenes Sein wesenhaft in sich selbst gegründet, sich jeder Auflösung in bloße Beziehungen widersetzt, ja umgekehrt ihnen als das Bezogene zur Grundlage dient. Wenn Leibniz damit den scholastischen Sachgehalt über das Beziehungsdenken stellt, so prägt er ihn freilich zugleich entscheidend um, indem er ihn aus dem Bereich des seinsbezogenen in den des ichbezogenen Geistes versetzt. Denn er versteht die Form nicht als äußere Gestalt der Dinge, sondern als innere Denkgestalt, nicht als die Form, die wir vorstellen, sondern durch die wir vorstellen; und das wesenhafte Sein ist ihm daher nicht Ding, sondern Geist.

Eine solche Möglichkeit, frei zwischen den beiden sonst eindeutig festgelegten Standorten zu wechseln und von überragender Stellung aus ihre gegenseitigen Grenzen zu bestimmen, konnte es für Leibniz nur geben, weil er selber noch aus einer tieferen Quelle lebte. In dieser inneren Freiheit gegenüber Denkarten, an die andere sich schlechthin gebunden zeigen, äußert sich eine Beweglichkeit, die nur dem dritten, von uns besprochenen Menschenschlage zukommt, dem mit mehr fließenden Gehalten. Und auch an dessen Welt hat Leibniz durch seine Abstammung teil. Seine Fähigkeit, sich in alles hineinzuversetzen und sich auf die verschiedensten Betätigungen einzulassen, deutet auf solche Anlage. Sie hat ihn an manchem gehindert und ihn vielleicht nicht zu dem Erfolge kommen lassen, an dem es ihm sonst bei seiner überlegenen Begabung nicht hätte fehlen können, wenn er seine Kraft mehr zusammengehalten und nicht so zersplittert hätte. Aber anderseits hat ihm dieser Einschlag aus der dunkleren Welt auch Tiefen erschlossen, die Denkern mit wesentlich festen Gehalten nicht zugänglich waren, und seine größten Taten im Reiche des Geistes vollbrachte er, indem er in diese dunklen Tiefen mit der Kraft seines hellen Verstandes eindrang und sie erleuchtete.

Die Vereinigung der scholastischen Gedankenwelt mit der der neuen Wissenschaft gelang ihm, weil er zugleich über beide hinausging und ihre Begriffe auf Voraussetzungen zurückführte, die ihnen selbst fremd waren, die vielmehr dem Bereiche der Mystik und einer mystischen Naturphilosophie entstammten, also dem dritten zuvor unterschiedenen Denkkreis. Hier war der auch für Leibniz letzthin maßgebende Gedanke lebendig, daß alles aus einer Einheit entspringt und in gleitenden Übergängen dieser Einheit zugeordnet ist. Dieser Welt verdankte er die Einsicht, daß im Unendlichen alles Getrennte sich vereinigt und, was im Endlichen in festen Gestalten sich gegenüber steht, dort in Einem zusammenfließt. Ihr entnahm er den Begriff der Monade, die als Welt im Kleinen das All in sich trägt und zugleich als notwendiges Glied dem Aufbau des Ganzen eingefügt ist. Alles aus einem und Eines in allem, dieser echt „romantische" Satz gibt auch Leibniz' Gedankengebäude seine letzte Prägung.

Auf sein Gesamtwerk und seine ganze Lebensarbeit hin angesehen, wird man diesen Einschlag allerdings nicht allzu hoch einschätzen dürfen. Solche Gedanken waren ihm zugänglich und konnten ihm dienen, Gegensätzliches in einer Einheit zu erblicken.

Aber um wirklich das Ganze aus diesem Einen zu entfalten und einen einheitlichen Bau aufzuführen, dazu war der Drang nicht stark genug. Und so gab er nur einzelnen Freunden der Weisheit gelegentliche Winke, wie er sich das Ganze dachte, fühlte sich aber nicht veranlaßt, es sorgfältiger und im Einzelnen auszugestalten. Immerhin wurde er dadurch gehindert, sich einseitig auf eine der beiden andern Richtungen festzulegen. Und so ist das Ergebnis eine Fülle von Anregungen dieses höchst beweglichen Geistes, die das gesamte deutsche Nachdenken tief befruchtet haben, aber kein in sich vollendetes Werk.

Dem entsprachen, soweit es sich nach den Bildern beurteilen läßt, seine leiblichen Züge (15. Tafel). Im Ganzen wirkt sein Kopf nordisch und verrät uns damit, daß er der hellen Welt reinen wissenschaftlichen Denkens vor allem angehörte. Im Einzelnen aber zeigen sich deutliche und nicht geringe dinarische Züge, wie in den Brauen, der Nasenspitze, der Unterlippe und wohl auch in dem dunkleren Haar und der dunkleren Gesichtsfarbe[1]).

Über Kants Ahnentafel (veröffentlicht als Nr. 32 der Ahnentafeln berühmter Deutscher) hat sich der Verfasser bereits in den Blättern für deutsche Philosophie (12. Bd. S. 191—194) geäußert. Das dort Gesagte soll nicht wiederholt, dafür aus den hier verfolgten Gedankengängen einiges hinzugefügt werden. Man weiß, wie stark Kant in Ostpreußen verwurzelt ist. Seine väterliche Familie ist in all ihren Verzweigungen dort zu Hause, nur die Kants selber sind einst aus Schottland in Danzig eingewandert, allerdings nicht der Großvater des Philosophen, wie dieser selber glaubte, sondern der Großvater des Großvaters[2]). Auch die Familie seiner Großmutter mütterlicherseits Felgenhauer gehört ganz nach Ostpreußen. Dagegen

---

[1]) Auf Leibniz' angeblichen Schädel (Abhandlungen der Berliner Akademie 1902) möchte ich kein Gewicht legen; der Zustand der Grabstätte war zu fragwürdig, um die dort gefundenen Reste mit Sicherheit für die Ossa Leibnitii in Anspruch zu nehmen. Er ist ziemlich klein, während Leibniz' Kopf uns als „etwas groß" bezeichnet wird. Die Bearbeitung steht außerdem unter dem falschen Vorurteil, daß der Philosoph von slawischer Abstammung gewesen sei.

[2]) Dabei braucht der Name Cant nicht den Scheinheiligen zu bezeichnen, denn dasselbe Wort bedeutet im Schottischen kühn, beherzt, was wir uns im Hinblick auf unsern Kant lieber gefallen lassen. Übrigens bietet die englische Sprache wohl noch mehr Möglichkeiten, den Namen abzuleiten (Cantium = Kent; cant = cantus, woraus sich die Bedeutung scheinheiliger Rede entwickelt hat; cant = Kante).

stammte der Vater seiner Mutter, Reuter, aus Nürnberg, und seine Vorfahren saßen durch mehrere Geschlechterfolgen in dem dortigen Handwerk. Die Reuters selber sind ursprünglich Schwaben und aus Tübingen nach Nürnberg gekommen. Die Mutter von Kants Großvater, Anna Nothelfer, entstammte einer Familie, die ursprünglich am Bodensee zu Hause war. Sozial gesehen, unterscheidet sich Kants Herkunft von der Leibnizschen. Er stammt in der Hauptsache von Handwerkern ab, Leibniz dagegen von Professoren, Beamten und Kaufleuten.

So ist Kant also vornehmlich ein Sohn des Siedellandes. Der schottische Einschlag fügt sich dem gut ein, da die Bevölkerung der britischen Inseln ja auch aus Siedlertum erwachsen ist, was es mit erklären mag, daß gerade der deutsche Nordosten sich ihr besonders geistig verwandt fühlte (vgl. S. 47 f.). Kants Ahnenerbe stellt diese merkwürdige Verbindung von Ost und West blutsmäßig dar, und er selber fühlte sich bekanntlich am meisten zu dem schottischen Denker Hume hingezogen. Aber daneben ist die starke Wurzel wohl zu beachten, die in das Quellgebiet unsrer dritten, der „romantischen" Denkart zurückführt, nach Nürnberg und weiterhin nach Schwaben.

Damit können wir Kant in die großen Gruppen deutschen Philosophierens einreihen. Der Geist des norddeutschen Stammlandes, zu dem keine Ahnenreihe hinleitet, fehlt, und der Geist des Siedellandes überwiegt ganz. Dies ist ja auch bei jedem Blick auf die Hauptglieder der kantischen Philosophie ohne weiteres deutlich, und was früher über die dortige Denkart gesagt wurde, findet in Kant seine größte Bestätigung. Der helle Geist des Nordens mit seinen scharfen, durchgreifenden und beständig festen Unterscheidungen lebt ganz in ihm. Die Logik, diese Wissenschaft, die seit den ältesten Zeiten ihren sicheren Gang gemacht hatte, besitzt ihm ein unbedingtes Ansehen; keine Frage kann wissenschaftlich anders als nach ihren Regeln entschieden werden, in ihr sind ein für allemal die Maßstäbe niedergelegt, mit denen Bereich und Tätigkeit des Verstandes allein ausgemessen werden darf. Die Mathematik ist ihm immer das bewunderte Vorbild jeder wissenschaftlichen Erkenntnis, ja eigentliche Wissenschaft will er überhaupt nur soweit anerkennen, als Mathematik darin angetroffen wird. Sein eigenes Denken ist viel stärker in der Zergliederung als in der Verbindung, überall setzt er Grenzsteine, und die Hauptstufen seiner Lehre sind durch scharf ausein-

ander tretende Gegensätze bestimmt, wie sinnliche und intelligible Welt, Anschauung und Begriff, Natur und Freiheit und viele andere. Alles baut sich bei ihm aus solchen Gegenüberstellungen auf, und die Frage nach der ihnen etwa zugrunde liegenden Einheit regt sich zunächst kaum.

Dabei trägt dieser Geist des Nordens aber bei ihm die Züge der einwärts Gewandten. Schon die Neigung, alles in Gegensätze auseinander zu legen, verrät dies, denn der Gegensatz ist eine Bestimmung des Denkens und nicht der Sachen, und der sachbezogene Forscher stellt daher alles einfach nebeneinander. Aber darüber hinaus ist diese Denkrichtung an der Weise seines Philosophierens ja überhaupt nicht zu verkennen. Er sah sich den großen Gegensätzen in dem weltanschaulichen Ringen seiner Zeit gegenüber, und er wollte sie lösen, indem er ihre wechselseitigen Grenzen bestimmte. Diese Grenzen suchte er aber, indem er zu den Voraussetzungen im Selbst und seiner Erkenntnis zurückging. Und während sein Denken in der vorkritischen Zeit, durch die Überlieferung der Wolff-Schule bestimmt, noch stärker an den Gegenständen haftete, damit aber zu keiner ihn befriedigenden Lösung kam, gewann er seinen endgültigen Standort und sein Richteramt gegenüber den Bewegungen der Vergangenheit, als er in der kritischen Philosophie die gesamte Fragenlast auf das Selbst abbürdete und seine Entscheidungen den Bedingungen des Selbst entnahm. Kants Entwicklung ist so geradezu beispielhaft dafür, wie der Philosoph „seine" Philosophie in dem Augenblick findet, wo er beginnt, nur noch aus der eigenen Denkhaltung heraus zu denken, während seine ungenügenden Anfänge und sein unbefriedigtes Suchen meistens darin besteht, daß er noch fremder, ihm geschichtlich überlieferter Denkhaltung unterworfen ist und noch nicht wagt, ganz er selber zu sein.

Die Züge einwärts gewandter Denkhaltung sind im übrigen, besonders an den beiden ersten kritischen Werken, der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft, so deutlich, daß sie kaum im Einzelnen hervorgehoben zu werden brauchen. Schon daß die ganze Aufgabe der Philosophie in eine Zergliederung der menschlichen Vernunft gesetzt wird, ist dafür bezeichnend. Nicht die Gegenstände werden behandelt, sondern ihre Voraussetzungen in der Auffassung durch den Menschen, und die großen sachlichen Geistesgüter der Menschheit, Wissenschaft und Sittlichkeit, Kunst und Religion, die den kantischen Werken ihren Inhalt geben, werden

nur betrachtet, insofern sie aus der Vernunft entspringen. So wird alles Sein niemals unmittelbar, sondern nur durch das Denken des Seins hindurch gesehen. Auf dem Gebiet der Erkenntnis wird alles Maßgebende in das Selbst zurückverlegt und die sachliche Gegebenheit auf ein Mindestmaß heruntergesetzt, das für den Aufbau unsres Wissens kaum mehr eine Bedeutung hat. Sie liegt nur noch in dem Stoff der Empfindung, von dem eine wirkliche Erkenntnis überhaupt nicht möglich ist. Diese entspringt vielmehr allein aus den Formen, also aus Beziehungen, während der Gehalt nichts Wesentliches beiträgt. Ist doch das einwärts gewandte Denken Beziehungsdenken. Und daher wurzeln die Grundgestalten des Seins, wie Raum, Zeit, Ursache u. a., die ein sachbezogenes Denken selbstverständlich dem Gegenstande zuschreibt, sämtlich im Selbst, und sind nicht Weisen, die wir am Gegenstande finden, sondern Weisen unsrer Auffassung des Gegenstandes, die wir ihm gleichsam vorschreiben, nicht Seinsweisen, sondern Denkweisen. Ähnlich befreit Kant das Sittliche ganz aus der Haft der sachlich gegebenen Sitte und gründet es allein auf die freie innere Eigenbestimmung des Selbst. Dabei entspricht der „Primat der praktischen Vernunft" und die damit zusammenhängende willensmäßige Auffassung des Menschen ebenfalls dem Geiste des Siedellandes. Endlich ist das Schöne für Kant keine Weise des Gegenstandes, sondern eine bestimmte Haltung unsres Selbst, in der wir den Gegenstand auffassen. Und die Inhalte des Glaubens beschäftigen ihn nur, soweit sie in die Grenzen der Vernunft fallen, demnach als aus dem Selbst entsprungen aufgewiesen werden können.

Es wäre nicht schwer, auf diese Weise fast die ganze Kantische Lehre als eine großartige Selbstdarstellung der einwärts gewandten und ichbezogenen Denkhaltung zu entfalten, die sich nicht auf das Sein, sondern auf das Denken des Seins richtet. Ist ihm doch die Selbsterkenntnis das eigentliche Werkzeug der Philosophie, und er nennt seine Lehre kritisch, weil sie der Selbstprüfung dienen soll. Und wenn er nach dem kritischen Geschäft zum doktrinalen und damit zu den Gegenständen selber übergehen wollte, so wuchs sich die seiner Denkart mehr entsprechende kritische Vorbereitung so sehr aus, daß diese für nachher geplante Anwendung daneben verkümmerte. Was davon wirklich ausgeführt ist, hält sich übrigens so nahe an die kritischen Grundsätze, daß es deren Haltung keineswegs durchbricht.

Aber trotz dieser vorwiegend ostdeutschen Einstellung ist auch das fränkische und schwäbische Blut seines einen Großvaters nicht verloren, und so bemerken wir an seiner Philosophie auch den Einschlag aus der dritten Geisteswelt. Allerdings wirkt er sich viel geringer aus als bei Leibniz, der ja in Hauptzweigen seiner Sippe dem obersächsischen Boden entwachsen war, auf dem sich von vornherein die ostdeutsche mit der süddeutschen Denkart mischte, so daß dieser Einschlag bei ihm durch den zwei Geschlechterfolgen weiter zurückliegenden Nürnberger Blutszufluß nur verstärkt zu werden brauchte, während er bei Kant zwar größer ist ($^1/_4$ statt $^1/_{16}$ bei Leibniz), dafür aber sich mit einer sonst rein ostdeutschen, also mit einer viel stärker nach der andern Seite festgelegten Art mischte. Während bei Leibniz daher die Anregungen aus dieser Welt mit in die Grundlagen seines Denkens eingehen, äußern sie sich bei Kant mehr in Nebenzügen und erscheinen zeitweise beinahe nur wie unerfüllte Wünsche (vgl. Haerings Aufsatz über den tragischen Kant in der Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie Bd. 3 S. 113—140, wo mir Kants Wesen und Lehre allerdings zu zerrissen aufgefaßt und die trotzdem erreichte Geschlossenheit nicht genügend beachtet scheint. Meine Auffassung Kants in dem Buche Kant als Metaphysiker 1924).

Die Welt aus Einem zu begreifen und die Grenzen des Endlichen im Unendlichen aufzuheben, das war von frühe an auch ein Bemühen Kants und menschlich gesehen vielleicht dasjenige, das ihm am meisten am Herzen lag. Es spricht sich unverhohlen in seiner Jugendschrift, der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, aus, es ist dann der verborgene Antrieb in den Schriften der vorkritischen Zeit mit ihrem leidenschaftlichen Ringen um eine neue Begründung der Metaphysik, und als diese zunächst mißlang, tönte es wenigstens noch als ein Wunsch nach, den er nun freilich in das Reich der Träume glaubte verweisen zu müssen, wovon er in der halb scherzhaften, halb betrübten Schrift über die Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kunde gibt. Auch die vorübergehende, aber nachdrückliche Beschäftigung mit Swedenborg, wovon er hier erzählt, liegt nach der gleichen Seite.

Erst als Kant in der kritischen Philosophie ganz zu sich selber fand, erschloß sich ihm auch auf diesem Gebiet ein sicherer Weg. Er entdeckte Platons Ideenbegriff, der als geistige, aber ebendarum allein wahrhaft wirkliche Gestalt so ganz wohl nur dem selbst-

bezogenen Denken der einwärts Gewandten zugänglich ist. In der über die endlichen Bestimmungen der Erscheinung und des Verstandesdenkens hinausliegenden Idee fand Kant nunmehr die höchste, alle Gegensätze aufhebende Einheit, die allerdings von der Seite des Wissens dem einwärts Gewandten nicht als gegebenes Sein, sondern als Regel für die Vernunft erscheint. Damit soll aber nicht etwa die Wirklichkeit des von ihr umschlossenen Gehaltes in Zweifel gezogen werden. Das ist das übliche Mißverständnis des sachbezogenen Denkens gegenüber dem selbstbezogenen, das überhaupt in der Beurteilung Kants so verhängnisvoll gewirkt hat und immer noch wirkt. Jenes glaubt, wenn die Bindung aller Gegenstände an das Selbst und ihre Bestimmung durch dasselbe hervorgehoben wird, daß sie sich damit in bloße Vorstellungen auflösen, und die Erscheinung wird ihm leicht zum Schein. Der selbstbezogene Denker hat solche Sorgen nicht; da er mehr in seinem Denken lebt, so hat er auch mehr Vertrauen zu ihm und glaubt nicht, daß etwas deshalb unwirklich wird, weil es ihm nur in seiner Auffassung zugänglich und sein Ich daher immer mit dabei ist. Das gilt auch für das Sittliche, das sich z. B. für Hegel in Kants Deutung völlig auflöste, weil dieser es nur in das vom Selbst ausgehende Sollen setzte. So werden die großen Mißverständnisse in der Philosophie überhaupt oft aus solchen stammlichen und rassischen Unterschieden zu erklären sein. Darauf kann hier nur gelegentlich hingewiesen werden. Bei dem Ideenbegriff hat Kant noch ausdrücklich die Wirklichkeit seines Gehaltes gesichert, denn wie alle Gegensätze in ihm zusammenlaufen, so auch der von Wissen und Handeln, theoretischer und praktischer Vernunft. Wenn für die Erkenntnis die Idee nur eine allerdings notwendige Regel des Denkens ist, so wird auf sittlichem Gebiete durch die im Sittengesetz unmittelbar von uns erlebte Freiheit ihre Wirklichkeit gewährleistet. Und so ist damit der Begriff gewonnen, in dem Denken und Sein, Selbst und Sache in Einheit zusammengehen, wodurch die Einheit der Vernunftbetätigung überhaupt verbürgt wird.

So hat Kant das „Eines in allem" für seine kritische Weltauffassung gewonnen; da mußte bald auch der Gegensatz „Alles aus Einem" lebendig werden. Und so ist es ihm in seinem Alter mehr um das Verbinden als um das Trennen zu tun; was er früher streng auseinander hielt, das scheint ihm jetzt mehr in Einem zu ruhen und daher Eines mehr aus dem Andern herzufließen. Das erste Zeugnis

dieses neuen Weges ist das dritte kritische Werk, die Kritik der Urteilskraft. Schon ihr Ort im systematischen Aufbau seiner Lehre weist darauf hin, da sie bestimmt ist, die bis dahin immer streng getrennten und wesentlich nur einander gegenüber gestellten Gebiete von Wissen und Handeln zu verbinden und auf ihren gemeinsamen Grund zurückzuführen. Damit entsteht aber sofort auch die andere Frage, ob aus diesem gemeinsamen Grunde nun nicht auch alles einheitlich hergeleitet werden könne. Und so lehrt hier Kant ein Verfahren, nach dem wir die Welt als aus einer Idee entsprungen verstehen können.

Und auf diesem Wege geht er in seinem Nachgelassenen Werk noch weiter, wie man jetzt durch sorgfältigen Vergleich der zahlreichen Aufzeichnungen für dasselbe immer deutlicher erkennt. Sein bester Kenner, Gerhard Lehmann, der es in der großen Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie herausgegeben hat, leitet in einer lehrreichen Schrift seine Fragestellungen aus denen der Kritik der Urteilskraft her (Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft 1939). Während Kant sich früher vor allem als der kritische, d. h. trennende Philosoph betätigte und die Gegensätze auseinander zu halten bemüht war, kommt es ihm jetzt vor allem auf die Übergänge an. „Die Konzeption des Überganges von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik erweitert sich zu einer Systematik aller Übergänge und zur Idee der Transzendentalphilosophie als Übergangswissenschaft" (Lehmann S. 34). Zweifellos kommt Kant damit in die Nähe seiner „romantischen" Nachfolger, die ebenso bemüht waren, die zunächst von ihm getrennt aufgestellten Bestimmungen ineinander überzuführen und aus einer Einheit herzuleiten. Sogar Einflüsse von ihnen sind im Einzelnen manchmal wahrscheinlich, wie anderseits selbstverständlich diese ganze von der kritischen Denkweise wegstrebende Seite an Kant es ihnen ermöglichte, trotz ihrer so ganz andern Grundhaltung an ihn anzuknüpfen. Heimsoeth sagt in einem Aufsatz über das Nachlaßwerk (Blätter für deutsche Philosophie Bd. 14 S. 108), daß von ihm der Weg zur romantischen Naturphilosophie nicht gar weit scheine. So klingt, was schon in den frühen Schriften sich ankündigte und dann durch die kritische Arbeit zurückgedrängt wurde, in den späten Bemühungen des Greises fort.

Daß in all dem eine andere Denkhaltung zum Ausdruck kommt, wird man nicht verkennen. Es ist der Einschlag aus der Welt der

dunkleren Rasse und ihrer flüssigeren Gehalte, wie auch an Kants leiblichem Erscheinungsbilde neben dem ausgeprägt nordischen Rassetum in der vorstehenden Unterlippe und der etwas hängenden Nase ein leichter dinarischer Zug hervortritt (16. Tafel). Doch ist dieser Einschlag nur gering, viel geringer als bei Leibniz, und er genügt nicht, das ganze Weltbild umzugestalten. Immerhin gibt er ihm eine letzte Einheit und Geschlossenheit, die aus einer rein selbstbezogenen Haltung heraus vielleicht nicht zu gewinnen gewesen wäre. Wenn dieser Zug am Denken des greisen Kant stärker hervortritt, so könnte es sich dabei allerdings auch um eine verbreitete Alterserscheinung handeln. Wenigstens behauptet Richard Hamann in seinem Buche über den Impressionismus in Leben und Kunst (1907 S. 218 ff.), daß dieser, d. h. die Auflösung der festen Formen, die bezeichnende Ausdrucksweise des Alters sei[1]).

Die Ahnentafel Schopenhauers (veröffentlicht als Nr. 11 der Ahnentafeln berühmter Deutscher, 4. Folge) ähnelt in manchem der Kants, doch entstammte er nicht Handwerker-, sondern Kaufmannskreisen. Auch er ist ein Sohn des Ostens, nur ist für seine Sippe Danzig, was für die Kants Ostpreußen war. Von seinen acht Urgroßeltern sind fünf in oder dicht bei Danzig geboren, einer, der Großvater seiner Mutter, Trosiener, stammte aus Ostpreußen. Auch bei seiner Sippe reicht eine Wurzel, die seiner väterlichen Großmutter Soermans, nach dem Westen, wie bei Kant nach Schottland, so bei ihm nach Holland, und eine in die südlichere Welt, in der das romantische Philosophieren zu Hause ist, denn die Familie seiner mütterlichen Großmutter Lehmann kam aus Hähnichen in der Oberlausitz. Auch ein Zweig seiner väterlichen Familie (Lessig) führt dorthin zurück. Bekanntlich hat Schopenhauer gesagt, daß der Mensch seinen Verstand von der Mutter erbe; beinahe möchte man das bei ihm auch auf die Großmütter ausdehnen, zwar nicht auf sie persönlich, wohl aber auf ihre Sippen und die Geisteshaltung von deren Ursprungslande. Die der einen stammte aus Holland, das sich so weit dem französischen Geistesleben aufgeschlossen hatte, die der andern war nicht weit von Jakob Böhmes Geburtsort zu Hause. Und so könnte man von dem Enkel sagen, daß er eine fast widersinnige

[1]) Kants Schädel (Archiv für Anthropologie 1881) widerspricht seiner Zuteilung zur nordischen Rasse nicht, denn die an ihm festgestellte Kurzköpfigkeit ist nur durch seine erhebliche Breite bedingt (161 mm), während auch die Länge nicht gering ist (182 mm).

Mischung von Jakob Böhme und Voltaire darstellt. Überwiegend ist dabei freilich der Geist des nördlichen Siedellandes, der Schopenhauer mit Kant verbindet.

Allerdings ist es ihm nicht vergönnt gewesen, die in ihm wirksamen Erbanlagen der verschiedenen Sippen zu einem so schönen und beruhigten Ausgleich zu bringen, wie Kant. Daran hinderten ihn einmal die zweifellos krankhaften Züge, die er überkommen hatte. Insbesondere ist seine väterliche Großmutter, Anna Soermans, in Geistesschwäche gestorben, einer ihrer Söhne war von Jugend auf blödsinnig, ein anderer „durch Ausschweifung halb wahnsinnig geworden". Schopenhauers Vater war von einer manchmal wohl auch nicht mehr ganz normalen Heftigkeit, seinen Tod scheint er in einem Augenblick geistiger Verdunkelung selbst herbeigeführt zu haben. Der mütterliche Großvater Trosiener litt ähnlich bei sonst heiterer Gemütsart an übergroßer Heftigkeit. Viel von dieser Reizbarkeit seiner Ahnen ist auf den Philosophen übergegangen und hat es verschuldet, daß ihm die dem Weisen ziemende Gelassenheit nur selten erreichbar war. Dann stammte er aus einer Ehe, die wenig zusammenstimmte. Wenn Ernst Kretschmer glaubt, daß ausgeprägte Naturen bei der Gattenwahl den Gegentypus bevorzugen, so standen die Eltern Schopenhauers in dieser Hinsicht wohl besonders weit auseinander. Der beinahe zwanzig Jahre ältere Mann war ausgesprochen schizothym, wohl geradezu schizoid, die heitere, bewegliche und oberflächliche Mutter dagegen ganz zyklothym, um mich der Ausdrücke Kretschmers zu bedienen. Da bei dem Sohne selber seine Lehre von der Vererbung ja zweifellos stimmt, so hatte er vom Vater das schwere, nach innen gewandte und vergrübelte Wesen geerbt, von der Mutter die aufgeschlossene Verständigkeit, mit der er gern dem bunten Wechselspiel des Lebens zusah. Gerade die Verbindung dieser Eigenschaften mußte das philosophische Nachdenken fördern; aber beides in schönem Gleichgewicht zu halten, gelang Schopenhauer nicht.

Endlich mischten sich in seinem Wesen die verschiedenen durch seine Herkunft bedingten Rassen nicht zu einer so glücklichen Einheit wie in dem Kants (17. Tafel). Bei diesem waren die nordischen Züge schlechthin bestimmend, und der dinarische Einschlag wirkte nur leise mit. An Schopenhauer trat nach dem Jugendbild die dunkle Rasse viel stärker hervor, vor allem die westische, und das Nordische kommt daneben nicht zur vollen Geltung. Auf den Altersbildern

überwiegt das Fälische. Durch den westischen Einschlag steht er rassisch ziemlich weit nach der Seite der fließenden Gehalte, so daß ihm die Festigkeit, ohne die es keine Philosophie gibt, wohl nur durch eine gewisse Gewaltsamkeit erreichbar war. Und daß in seiner Lehre, in starkem Gegensatz zu Leibniz und Kant, etwas leicht Verkrampftes liegt, wird man nicht leugnen können. Bei Nietzsche hat sich das dann noch gesteigert.

Vielleicht hängt es damit zusammen, daß er eine ganz eigene Philosophie nicht geschaffen hat, sondern sich an den ihm stammverwandten Kant anschloß. Sein Anspruch, dessen Lehre treuer bewahrt zu haben, als die mit Fichte einsetzende Bewegung, muß mit Bezug auf den Gehalt für berechtigt anerkannt werden. Fichte und seine Nachfolger knüpften mehr an Kants Verfahren an, und gerade dieses und damit den transzendentalen Gedanken, läßt Schopenhauer außer acht. Was ihn inhaltlich an Kant anzieht und was er von ihm übernimmt, ja zum Teil steigert, sind vor allem die Züge der ichbetonten Denkhaltung des Siedellandes, ihrer gemeinsamen Heimat: die Welt als Erscheinung, das Suchen des An sich im Innern des Menschen und seine Bestimmung als Wille. Doch ist dies bei dem so sehr schizothymen Schopenhauer noch alles übersteigert nach der Seite einer scheuen Entfremdung von der Umwelt. Darum löst sich ihm die Welt als Vorstellung beinahe ins Traumhafte auf, und er fühlt den Willen nicht zu Tat und Wirken aufgerufen, sondern zu Verzicht und Entsagung, die schließlich zu der dem Germanentum sonst ganz fremden, indischen Sehnsucht nach dem Nichts führt. Aber auch die aus dem dinarischen Bereiche stammenden Züge der kantischen Lehre sprechen Schopenhauer verwandt an. Der Ideenbegriff ist ihm vertraut und hat eine wichtige Stellung in seinem Gedankenbau. Während Kant jedoch in ihm eine unbedingte und letzte Wirklichkeit ergreifen wollte, erscheint er bei Schopenhauer nur wie ein schönes Bild, das uns in der Kunst einen flüchtigen Trost für das Leiden des Lebens spendet. Dafür sind diesem größere mystische Tiefen zugänglich als Kant, in dem Gedanken einer alles umfassenden und alles Einzelne ins Gestaltlose auflösenden Einheit.

Schopenhauer hat sein Hauptwerk unter dem frühen Eindruck der kantischen Lehre geschaffen, indem er diese in eine noch stärker selbstbezogene Denkhaltung übersetzte, wobei viel von der natürlichen Schizothymie des Jugendlichen einfloß. Weitergeführt hat er

es nicht, aber mit der vielleicht seinem fälischen Rasseeinschlag entsprechenden Zähigkeit immer daran festgehalten. Einige spätere Sonderuntersuchungen zur Naturphilosophie und zur Ethik fügen sich ihm ein. Vielleicht war seinem Wesen, an dessen Aufbau die nordische Rasse ja nur einen verhältnismäßig geringen Anteil hatte, doch nicht genug Tatendrang beigemischt, als daß er immer weiter mit den ihn anfangs so tief bewegenden philosophischen Grundfragen gerungen hätte. Er hatte offenbar das Gefühl, seine Leistung vollbracht zu haben und ihr etwas entscheidend Neues nicht hinzufügen zu können. Allerdings mußte es auch lähmend auf ihn wirken, daß fast jeder Widerhall ausblieb.

Statt dessen wandte sich Schopenhauer mehr und mehr einer ganz anderen Art des Philosophierens zu, deren Zeugnisse in dem zweiten Bande der Welt als Wille und Vorstellung und in den Parerga und Paralipomena vorliegen. Es wird im allgemeinen viel zu wenig beachtet, daß uns hier ein ganz anderer Schopenhauer entgegentritt, obwohl er es selber eigentlich verrät, wenn er in der Einleitung zu den Aphorismen zur Lebensweisheit sagt, daß eine solche Anweisung, das Leben angenehm und glücklich durchzuführen, den Voraussetzungen seiner Philosophie widerspreche, da diese die Möglichkeit eines solchen Lebens verneine. Aus solchen Aphorismen besteht aber eigentlich seine ganze Altersarbeit. Die Hauptbegriffe seiner Jugendphilosophie treten zurück und klingen höchstens aus dem Hintergrunde gelegentlich herein. Den Vordergrund dagegen erfüllt eine ziemlich boshafte Betrachtung des wirklichen Lebens, wie es ist, die ihre Vorbilder bei den aufgeklärten Moralphilosophen Westeuropas sucht. Diese Erörterungen entspringen aus einer viel mehr der Umwelt zugewandten Denkhaltung. Weder wird die Welt in bloße Träume verflüchtigt, noch wird sie ins Mystische übersteigert, sondern sie wird nüchtern genommen, wie sie ist. Diese auswärts gerichtete, sachbezogene Weise des späteren Schopenhauer wird man zunächst wohl als die allbekannte Wandlung des Jünglings zum Manne verstehen dürfen, sagen wir als den Übergang vom Idealismus zum Realismus, vom schizothymen zum zyklothymen Wesen. Vielleicht darf man aber auch daran erinnern, wie in seinen Altersbildern deutlicher die Züge der fälischen Rasse heraustreten, deren Denken wir ja als stärker sachgebunden kennen gelernt haben.

Noch eine allgemeine Bemerkung über die behandelten Denker. Bei allen dreien erstreckt sich der Wurzelboden, aus dem ihre Sippe

hervorgewachsen ist, ziemlich weit durch die deutschen Lande, ja eine Wurzel reicht jedesmal auch über die Reichsgrenze hinaus, bei Leibniz nach Jütland, bei Kant nach Schottland, bei Schopenhauer nach Holland. Damit mag es zusammenhängen, daß sie eine übervölkische Stellung errungen haben und beinahe in allen Ländern Europas gleich bekannt sind. Sie stehen auf der europäischen Seite des deutschen Wesens. Die drei folgenden dagegen stammen aus engem Raume, die Heimatorte der in ihnen fortlebenden Sippen liegen nahe beieinander und in demselben Stammesgebiet. Sie erscheinen daher in besonderem Maße als deutsch und eigentlich nur dem Deutschen verständlich, wie schon ihre Sprache kaum in einer ausländischen wiedergegeben werden kann, was bei jenen keine Schwierigkeit macht.

Auf engstem Raume wohnten die Sippen beisammen, aus denen Johann Gottlieb Fichte entsprungen ist. Allerdings wissen wir bis jetzt nur wenig über seine Vorfahren, und es ist in seiner Ahnentafel auch eine Unsicherheit (veröffentlicht im Archiv für Sippenforschung und alle verwandten Gebiete 10. Jahrgang 1933 S. 269—272, brieflich ergänzt durch den Vorsitzenden des Dresdner „Roland"). Seine Großeltern stammen danach aus Rammenau, Frankenthal, Großröhrsdorf und Pulsnitz, vier Orten der Oberlausitz, die voneinander kaum mehr als eine Wegstunde entfernt sind. Lessings und Jakob Böhmes Geburtsorte liegen nicht weit davon, zur Erinnerung daran, daß hier der kritische Geist des Siedellandes und der Geist mystischer Romantik sich kreuzen, eine für die Philosophie besonders günstige Lage. Beider Geist verbindet sich auch in Fichte. Aber wenn dies ähnlich bei dem andern Sohne Sachsens, bei Leibniz, der Fall war, so ist die rassische Mischung bei beiden doch verschieden gewesen. Leibniz trug in der Hauptsache nordische Züge, wenn auch mit einem deutlichen dinarischen Einschlag. Fichte, von kräftiger, wenn auch im Wuchse gehemmter Gestalt, von dunklem Haar und großen auffallenden Gesichtszügen scheint vor allem der dinarischen Rasse anzugehören, aber auch Nordisches ist daneben nicht zu verkennen, u. a. an den „mehr grauen als braunen" Augen (18. Tafel). So stand er also der dunkeln, mehr südlichen Rasse näher als Leibniz, aber auch der helle Geist des Ostens war in ihm lebendig.

Aus diesen Voraussetzungen kann man sehr wohl sein Denken, auch in seinen Wandlungen, begreifen. Durch den Eindruck der

kantischen Lehre wurde er für die Philosophie gewonnen, und zwar gerade durch solche Züge, in denen er sich als Sohn des Siedellandes mit Kant verbunden fühlen mußte. Der Gedanke der Freiheit, also der schärfste Ausdruck einwärts gewandter Sinnesart, zündete bei ihm am meisten; er sah ihn, mehr wohl noch als Kant selber, als die Mitte von dessen Lehre an, aus der alles Übrige zu verstehen sei. Und damit zusammenhängend, griff er den Gedanken der Welt als Erscheinung auf, durch den ihm die Freiheit allein gesichert schien, und trieb ihn noch über Kant hinaus, indem er jeden Rückgriff auf das berüchtigte Ding an sich leidenschaftlich ablehnte und verlangte, daß alle Bestimmungen des Seins aus der freien Entfaltung des Ichs abgeleitet würden. Dies Ich selber aber hat kein Sein, sondern ist lebendiges Tun, tätiges Handeln. So wird alles aus dem Innern entfaltet, und die Selbstbezogenheit ist aufs höchste gesteigert. Während diese einwärts gewandte Haltung aber bei Schopenhauer trotz seiner Lehre vom Willen mehr nachdenkliche Züge trägt und weltabgewandte Beschaulichkeit ihm das Höchste ist, lebt in Fichte der kräftige Geist seiner Siedlerahnen, denen die Welt nichts bot, als was sie sich selber durch ihr schaffendes Tun errangen. Schopenhauer steigerte die Ichbetontheit der kantischen Lehre nach der Seite ängstlicher Zurückgezogenheit von der Welt, Fichte nach der Seite mutigen Kampfes gegen die Welt. Und diese Haltung prägte seinem eigenen Leben und seinem Ringen mit dem Schicksal ihre Züge auf (vgl. meine Darstellung in den Klassikern der Philosophie 1927).

Aber dieser Kant verwandte, wenn auch über ihn hinaus gesteigerte Gehalt ist nun zugleich, was die Lehrform betrifft, in eine Denkart umgesetzt, die sich bei jenem höchstens seit der Kritik der Urteilskraft leise geltend machte, bei Fichte dagegen von Anfang an und entscheidend vorhanden war, und in der wir den Einschlag aus der dunkleren Welt dinarischen Geistes nicht verkennen werden. Dieser war bei Kant nur schwach und wirkte stärker erst spät, bei Fichte war er von vornherein bestimmend und bedingt seinen eigensten und selbständigen Beitrag zur Entwicklung des philosophischen Denkens. Es handelt sich hier um das sogenannte dialektische Verfahren, das Fichte anwandte, und durch das er der kantischen Gedankenwelt eine ihr selber so gut wie fremde Form aufprägte. Sehen wir von den leichten Neigungen des späten Kant ab, die nach derselben Seite liegen, so entwickelte dieser seine Lehre in der Hauptsache in Gegensätzen. Ob diese Gegensätze aus einer Einheit ent-

sprangen, und wie sie etwa ineinander übergeführt werden könnten, kümmerte ihn nicht, sondern er war nur darauf bedacht, sie reinlich auseinander zu halten. Gewiß sind auch Fichte die Gegensätze nicht fremd, aber es ist ihm nicht so wichtig, sie auseinander zu halten, sondern gerade umgekehrt, sie ineinander übergehen zu lassen. Er bemüht sich um die Übergänge, und es ist ihm ganz selbstverständlich, daß nichts bloß getrennt nebeneinander stehen kann, sondern immer eins aus dem andern hervorgehen muß. So ist sein Denken mehr fließend, während sich das kantische an festen Gehalten fortbewegt. Indem dies Fließen aber nicht ein unbestimmtes, sondern ein vom Denken geregeltes ist, wird es durchdrungen von den in Gegensätzen sich entfaltenden Denkgestalten, und die Gegensätze ineinander überzuführen und das Entgegengesetzte als aus einer Einheit entsprungen aufzuweisen, ist das Bemühen. Alles soll aus einer Einheit entwickelt werden. So bricht der das romantische Denken beherrschende Gedanke von der Einheit der Gegensätze, an den Kant höchstens gelegentlich vorsichtig rührte, gewaltig durch und beherrscht den ganzen Aufbau.

Wie nach dieser Regel alle Gegensätze, so entspringen auch Selbst und Sache aus einer Einheit, und sie läßt daher eine zweifache Auffassung zu, vom Selbst her und von der Sache her. Der Übergang der Begriffe kann gewonnen werden, indem das Selbst gedanklich einen Begriff aus dem andern entwickelt oder indem es ihn einfach als gegeben von der Sache abliest. Fichte, der Sohn des Siedellandes, folgt dessen Überlieferung und geht durchaus den ersten Weg. Wie das Nicht-Ich bei ihm alles Sein vom Tun des Ichs entlehnen muß, so ist sein ganzes System eine vom Denken her bestimmte Fügung, wo ein Gedanke notwendig den nächsten hervortreibt. Das gibt seiner Lehre manchmal Züge, die merkwürdig an Christian Wolff erinnern, so verschieden beide sonst sind. Nicht umsonst standen ihre Wiegen in nahe benachbarten Ländern. Beiden ist ein ausgesprochenes Beziehungsdenken eigen (vgl. meine Fichte-Forschungen 1929 S. 309—319).

Alle diese Züge sind der ersten Darstellung der Wissenchaftslehre, wie Fichte seine Philosophie nannte, entnommen, derjenigen, die er als einzige veröffentlicht hat, die allein wirkte, und nach der er zumeist beurteilt wurde. Er hat aber in den zwanzig Jahren, die er danach noch lebte, beständig um eine neue Darstellung gerungen, zahlreiche Entwürfe niedergeschrieben und sie mehrfach vorgetragen.

Aber eine ihn selbst befriedigende Gestalt vermochte er ihr nicht mehr zu geben. Es gelang ihm nicht noch einmal, rein sein Wesen im Werk aus sich hinauszustellen. Und doch sind auch diese späteren Darstellungen wichtig und geben Zeugnis von der rassischen Eigenart ihres Schöpfers. Sie zeigen bei allen Unterschieden im Einzelnen doch gegenüber der ersten Darstellung eine einheitliche Abwandlung nach einer bestimmten Seite. Sie sind nämlich sämtlich bemüht, die übersteigerte selbstbezogene Haltung zu überwinden und auch der sachlichen Seite, damit neben dem Tun auch dem Sein, gerecht zu werden. Gewiß war Fichte durch andere, durch Schelling und Jacobi, auf diesen Mangel hingewiesen; ihnen, die aus einem ganz anderen Seelentum heraus philosophierten, schien die Wissenschaftslehre überhaupt des Gehaltes zu entbehren und einen nur in Gedanken gefügten Aufbau darzustellen, das übliche Mißverständnis des sachbezogenen Denkens gegenüber dem selbstbezogenen. Aber wenn Fichte ihren Bedenken nachgab, so müssen sie ihn doch auch innerlich berührt haben, und er muß in seiner Entwicklung selber zu einer mehr der Sache zugewandten Haltung gekommen sein. Freilich konnte er dabei die Schranken seines Wesens nicht durchbrechen, und von der schlechthin auf die Sachen gerichteten Denkweise, wie sie die Scholastik, aber zum Teil auch Leibniz kannte, war nichts in ihm. Und so hat sein Ringen um den Seinsgehalt beinahe etwas Tragisches, indem er ihn doch immer wieder nur aus der Tiefe des Selbst zutage fördern wollte und die unbefangene Hinwendung zur Sache ihm dauernd versagt blieb. Daß er trotzdem nach dieser Richtung strebte, und mehr als in seiner ersten Darstellung, wird man wohl auf eine gewisse altersbedingte innere Wandlung zurückführen dürfen, da diese Wendung vom Einwärts zum Auswärts, vom Schizothymen zum Zyklothymen, ja überhaupt häufig den Übergang vom Jünglings- zum Mannesalter bezeichnet.

Etwas Ähnliches läßt sich übrigens an den für weitere Kreise bestimmten und allein noch von ihm veröffentlichten Vortragsreihen des späteren Fichte über staatliche und religiöse Fragen beobachten. Auch sie zeigen gegenüber den wesentlich aus den Forderungen des Innern genährten Ergüssen seiner Jugend das deutliche Bemühen, an das wirkliche Leben und seinen geschichtlichen Gehalt Anschluß zu gewinnen. Aber auch dies gelang ihm nicht ganz; und solcher Wirklichkeit ein eigenes Recht zuzugestehen, konnte er sich nicht ent-

schließen. Immer wieder drängt das Denken über die Sachen in den Vordergrund und drückt die Sachen selber beiseite; und als gültig erkannte Fichte die Inhalte des staatlichen und religiösen Lebens nur soweit an, als er sie denkend auseinander zu entwickeln vermochte. Er blieb eben immer Beziehungsdenker, und das reine Gehaltdenken lag ihm fern.

Aber jedenfalls strebte er jetzt nach einem gerechteren Ausgleich beider Seiten, und er suchte damit im Sinne romantischen Philosophierens entschiedener nach einer letzten, alle Gegensätze, und so auch den von Selbst und Sache, in sich schließenden Einheit, wenn ihm diese auch dauernd nur von der Seite des Selbst her zugänglich erschien. Wenn sich in seinem Wesen, entsprechend seiner Heimat und seiner Rasse, der helle tatkräftige Geist des nordisch bestimmten Siedellandes und der dunklere, mehr beschauliche Geist der dinarischen Rasse mischten, so überwog in seinen Anfängen jener, in seinen späteren Jahren dieser, und durch diese Verlagerung des seelisch-geistigen Schwergewichts ist seine Entwicklung bestimmt. Das fließende Denken, ihm von Anfang an, wie die dialektische Art seiner Gedankenführung zeigte, bis zu einem gewissen Grade eigen, gewann jetzt immer mehr Macht über ihn und zeigte ihm alle bestimmten, in Gegensätzen auseinandertretenden Gestalten in einer höchsten, jede endliche Grenze aufhebenden Einheit verwurzelt.

Von diesem neuen Standort aus erfolgte eine völlige Umwertung der früher von ihm herausgearbeiteten Begriffsformen. Diese sollen jetzt nicht mehr fähig sein, das Wesen aufzuschließen, sondern dienen mehr dazu, es zu verhüllen, und das Nachdenken, das sich ihrer bedient, soll dazu anleiten, ihre Nichtigkeit einzusehen, und den Geist veranlassen, sich über sie zu erheben. Denn sie verfestigen die Wirklichkeit und geben ihr ein dauerndes Gepräge. Das wahre Wesen aber liegt im freien Tun, im unablässigen Geschehen, oder, wie Fichte jetzt am liebsten sagt, im Leben. Die aus unserm Denken entspringenden Gestalten bannen es in die feste, damit aber eben tote Form des Daseins. Indem der Geist sie durchbricht, geht er ein in das göttliche Leben.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weißt es, ich mit dir weiß im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen da zu sein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!

„Wie gern ach! wollt' ich diesem hin mich geben,
Allein wie find' ich's? Fließt es irgend ein
Ins Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm vermischt, mit seiner Hüll' umgeben."

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich' Leben!

So redet ein Geist, der allem Festen abhold in dem lebendigen Fließen das wahre Wesen erblickt.

Die beiden letzten Großen, Hegel und Schelling, stammen aus Schwaben, und die Heimatsorte ihrer näheren Vorfahren liegen fast alle im Raume von Alt-Württemberg beisammen. Daß sie im Ganzen der hier als romantisch bezeichneten Richtung angehören, ist deutlich, und daß durch sie Württemberg sich so sehr über seine Nachbarländer Bayern und Baden erhebt, hängt wohl sicher damit zusammen, daß den Schwaben unter allen Süddeutschen am meisten auch Blut der hellen Rassen beigemischt ist, ohne das es keine Philosophie zu geben scheint.

Was Hegels Ahnentafel (veröffentlicht in den Blättern für Württembergische Familienkunde Bd. 4 und 5) betrifft, so sind die meisten seiner Urgroßeltern in oder nicht weit von Stuttgart zu Hause, wo er auch selbst geboren ist. Die Frau seines Urgroßvaters Hegel ist in Hornberg im Schwarzwald geboren, das damals zu Württemberg gehörte, ihr Vater aber in Böblingen. Daß die in der siebenten Generation vor Hegel vielleicht erfolgte Einwanderung seiner Familie aus Kärnten rassisch nicht viel bedeuten würde, wurde schon gesagt. Sie ist übrigens recht zweifelhaft, da sich in Kärnten nach einer freundlichen Mitteilung des Reichsgauarchivs in Klagenfurt der Name überhaupt nicht nachweisen läßt. Eine Generation später ist einer seiner Vorfahren aus Hessen zugewandert, durch den nach nicht veröffentlichten Forschungen Robert Sommers, von denen ich durch Hermann Glockner höre, Hegel mit Goethe verwandt gewesen sein soll. Aber dieser eine Ahn und ein anderer von der Mosel fallen neben 62 schwäbischen in derselben Generation

auch nicht sehr ins Gewicht. Und so kann man Hegels Sippe doch als eine urschwäbische ansprechen. Beruflich ist sie auffallend wenig theologisch bestimmt, während gerade in Württemberg doch so viel Gelehrsamkeit aus den Pfarrhäusern entsprungen ist. Unter den sieben männlichen Vorfahren der drei ersten Generationen ist überhaupt kein Theologe, unter den acht der vierten Generation zwei. Zu diesen gehört der Urgroßvater Hegel, der selber wieder Sohn und Enkel eines Pfarrers war. Dagegen ist stark vertreten der damals in Württemberg so mächtige Stand der „Schreiber", die wir heute mittlere Beamte nennen würden, die aber manchmal auch zum juristischen Studium kamen, wie Hegels Vater und Großvater, und einflußreiche Stellungen bekleideten. Andere Vorfahren sind Rechtsanwälte und Kaufleute. Wenn man heute, im Gegensatz zu früheren Auffassungen, besonders den weltaufgeschlossenen und der Wirklichkeit zugewandten Sinn an Hegel hervorhebt, so entsprechen dem die Berufe seiner Ahnen. Daß diese trotzdem einen Sproß von so mächtiger Denkkraft hervorbringen konnten, erklärt sich wohl aus der grüblerischen Art, die in Schwaben durch alle Stände hindurchgeht, vermutlich als eine Folge der hier besonders fruchtbaren Mischung nordischen und dinarischen Blutes.

Hegel selber trägt unverkennbar die Züge dieser Mischung an sich (19. Tafel a—c), und man wird sagen können, daß sich nordische und dinarische Geistesart in ihm zu einem besonders schönen und ausgeglichenen Ganzen vereinte. Er ist wohl derjenige unter den großen deutschen Denkern, dem es neben Kant am meisten gelang, sein ganzes Wesen in einer geschlossenen und in sich vollendeten Denkarbeit zum Ausdruck zu bringen, die ihnen in langsamer, aber stetiger Entwicklung heranreifte. Die übrigen haben das entweder überhaupt nicht oder nur vorübergehend, in einem einzelnen Werke, nicht in ihrem Gesamtwerk, erreicht. Allein Kants und Hegels Geisteswerk steht in makelloser Vollkommenheit vor dem Auge der Nachwelt, als Ausdruck der beiden stärksten philosophischen Anlagen im deutschen Volke reiner nordischer und nordisch-dinarischer Prägung.

Was zuerst an Hegels Denkweise auffällt, besonders im Vergleich mit den festen, gegeneinander gestellten Bestimmungen der kantischen Lehre, ist zweifellos das Fließen. Keine Bestimmung gilt schlechthin, sondern jede nur im Übergang zwischen der früheren und späteren und im Hinblick auf das Ganze. Fast unmerklich wird

oft das eine in das andere übergeführt, so daß Nicolai Hartmann geradezu von einem „Kontinuum der Kategorien" bei ihm redet. Ihre Lebendigkeit im Gegensatz zur Starrheit der Verstandesbegriffe schärft Hegel häufig ein, während bei Kant die Kategorien gleichbleibende Denkregeln, die Ideen feststehende Denkziele sind. Darum hat das Einzelne für sich allein gar keine Wahrheit, sondern „das Wahre ist das Ganze". An dem ersten, von ihm veröffentlichten, umfassenden Werke, der Phänomenologie des Geistes, zeigt sich diese Eigenart besonders deutlich. Unaufhaltsam und ohne irgendeine feste Grenze strömt hier der Gedanke durch das ganze Werk fort, und das Frühere fließt ruhelos in das Spätere hinüber. Nur wie aus Mitleid gegen den Leser, damit er nicht ganz ertrinkt, sind gelegentlich Überschriften eingeschoben, die den Strom selbst aber in keiner Weise unterbrechen. Diese unmerklichen Übergänge waren auch für seinen Vortrag bezeichnend. Eine gute Schilderung davon gab sein Berliner Schüler Hotho, aus der für unsern Zweck nur folgende Sätze herausgehoben seien (angeführt bei Glockner, Hegel 1. Bd. 1929 S. 442): „Das Eigentlichste schien immer erst folgen zu sollen, und doch war es schon unvermerkt so vollständig als möglich ausgesprochen. Nun hatte man die klare Bedeutung eines Satzes gefaßt und hoffte sehnlichst, weiterzuschreiten. Vergebens. Der Gedanke, statt vorwärts zu rücken, drehte sich mit den ähnlichen Worten stets wieder um denselben Punkt. Schweifte jedoch die erlahmte Aufmerksamkeit zerstreuend ab und kehrte nach Minuten erst plötzlich aufgeschreckt zu dem Vortrage zurück, so fand sie zur Strafe sich aus allem Zusammenhange herausgerissen. Denn leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgendein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinander getrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung erst das Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war."

Dieses Übergehen kommt denn auch bei den philosophischen Grundentscheidungen deutlich zur Geltung; wie wir es an der romantischen Richtung überhaupt kennen gelernt haben, so sieht auch Hegel in Einheit was der nordische Geist etwa Kants mehr trennt. Wenn Hegel trotzdem in Vielem dabei an Kant anknüpfen konnte, so nur deshalb, weil ja auch in diesem ein leiser Einschlag dinarischen Geistes wirkte und auch ihn letzthin nach solcher Einheit wenigstens streben ließ. Am wichtigsten ist hier die grundlegende Einheit von

Selbst und Sache, Gedanke und Gegenstand, Begriff und Sein, die von Hegel durch alles durchgehalten wird und dem unvorbereiteten Leser das Verständnis besonders erschwert. Am berühmtesten in dieser Hinsicht ist das Wort, daß das Wirkliche auch vernünftig sei und umgekehrt, was nichts anderes besagen soll. „Die reine Wissenschaft . . . enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist." Darum kann die Erörterung bald auf der Seite des Gedanklichen, bald auf der des Sachlichen geführt werden und rasch die eine Bahn mit der andern vertauschen, ohne daß dies ein Sprung wäre, weil für Hegels Denkweise beide eins sind. Ähnlich ist in der Phänomenologie der häufige unvermittelte Übergang vom Einzelbewußtsein zum geschichtlichen Bewußtsein zu beurteilen; sie gehen ebenfalls in eine ungetrennte Einheit zusammen und können daher beliebig füreinander eintreten.

Auch Sein und Wert fließen ineinander. Es gibt keine Ethik als besonderes Gebiet, aber ebensowenig ein von jedem Werte losgelöstes Sein, sondern das Sittliche geht als eine Grundbestimmung in alles Wirkliche ein. Darum verwarf Hegel unbedingt das reine, vom Sein getrennte Sollen, das ihm ganz nichtig erschien, weil es sich in seiner Erfüllung selber auflöse. Hier liegt sein stärkster Gegensatz zu der ursprünglichen Fichteschen Gedankenbildung, aber auch zu manchem Zuge der kantischen Lehre, und er konnte diesen niemals ganz gerecht werden. Natur und Geist, Welt und Gott sind andere Bestimmungen, die bei ihm niemals ganz auseinanderfallen. Seinen schärfsten Ausdruck hat dies in dem Worte gefunden, daß die Logik, die die reinen Grundbestimmungen alles Seins entwickelt, zugleich die Darstellung Gottes sei, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist".

In all dem ist das flüssigere Denken der dunklen Rasse nicht zu verkennen. Aber dies ist bei Hegel nicht, wie bei so manchem andern Vertreter dieser Richtung, mit einer Abneigung gegen den hellen Geist der Logik verbunden. Im Gegenteil ist die Logik sein bedeutendstes Werk, und am großartigsten ist seine Fähigkeit, diese ganze wunderbare, aus dem Dunkel auftauchende widerspruchsvolle Welt mit der klaren Kraft des Gedankens zu durchdringen und sie in eine dem Denken zugängliche und verständliche Gestalt zu bannen. Darin zeigt sich die schöne Ausgeglichenheit nordischen und dinarischen Geistes. Freilich bedarf es dazu einer anderen Logik als der

herkömmlichen mit ihren festen und stehenden Begriffen, die noch für Kant maßgebende Bedeutung hatte. Sie muß den Begriff ja gerade im Übergang und in seiner Einheit mit der sich entwickelnden Sache erfassen. Dazu eignet sich nur die dialektische Gestalt des Denkens, die schon Fichte aus ähnlicher rassischer Spannung heraus seiner Lehre gegeben hatte. Sie ist von Hegel planmäßig durchgeführt und bestimmt den gesamten Fortgang seines Nachdenkens. Ihr Leitgedanke ist dabei der alte mystische Glaube an die Einheit der Gegensätze, in dem immer die flüssige Auffassung der Welt ihren letzten Ausdruck fand. Bei Hegel allerdings wird dieser Satz aus dem Bereich mehr nur dunkler Ahnung ganz in das Licht klaren Denkens gerückt, womit Fichte schon begonnen hatte. „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts." Diese bejahende Kraft der Verneinung ist es, was die neue, dialektische von der alten formalen Logik unterscheidet. Diese stellt die Bestimmungen einander ausschließend gegenüber, und was von einer verneint wird, wird eben damit aus ihren Grenzen hinaus verwiesen. In der Dialektik dagegen wird die Verneinung zielstrebig, sie weist auf das in ihr gewonnene Neue hin und bringt es aus sich hervor. So ist diese bejahende Verneinung das eigentümliche Bindestück, das den Übergang vom einen zum andern vermittelt und das Fließen in Gang hält. Mit der Verneinung beginnt das Denken, und sie ist das große Mittel jedes Denkens. In der formalen Logik bannt sie den Begriff in seine Schranken und befestigt ihn, indem sie bestimmt, was er nicht ist; in der dialektischen Logik führt sie ihn über sich selbst hinaus und läßt ihn in weitere Begriffe übergehen. Vielleicht ist es Hegels größte Leistung, daß er diese Logik des flüssigen Denkens zu einer klaren, durchsichtigen und in gewissem Maße lernbaren Gestalt herausgearbeitet hat. Jedenfalls ist es das wertvollste Geschenk, das er der Vereinigung nordischen und dinarischen Rassetums in seinem Wesen verdankte.

In der dialektischen Gestalt seiner Gedankenarbeit berührt sich Hegel wohl am nächsten mit Fichte, in dem wir den eigentlichen Begründer dieses Verfahrens innerhalb der neueren deutschen Philosophie sehen müssen. Und doch unterscheiden sich beide gerade darin auch deutlich. Fichte als Sohn des Siedellandes war ein aus-

gesprochener Beziehungsdenker, und für ihn bedeutete daher der dialektische Fortgang die Herleitung eines Begriffs aus dem andern, eine Bewegung rein in dem begrifflichen Bereich, wobei höchstens nachträglich manchmal auch auf den gegenständlichen übergegriffen wurde. Hegel dagegen ist ein Sohn des Stammlandes, dessen sachbezogenes Denken wir kennen gelernt haben. Dieser Geist hatte sich allerdings während der Scholastik in Süddeutschland noch kaum geäußert, aber die Wolff-Schule, die hier ja die Lehre ihres Meisters im Sinne sachlicher Haltung verstand, hatte schon nach Württemberg übergegriffen, und Männer wie die schwäbischen Wolffianer Canz und Ploucquet müssen in mancher Einzelheit auch als Vorläufer Hegels gelten. Und so ist dessen Denken sachgebunden; es geht zuerst von den Sachen aus und nicht von dem Denken der Sachen, wenn er beides auch in Einheit sieht. Früher hätte ein solches Urteil auffallend geklungen, da man gewöhnlich meinte, Hegel habe alle Wirklichkeit gewaltsam in ein von vornherein bereitgehaltenes Begriffsschema hineingepreßt. Jetzt hat aber Haering in seinem großen Hegel-Werke (2 Bde. 1929—1938) unwiderleglich gezeigt, daß er immer mit der Zergliederung der Sachen selber begann und aus ihnen seine Denkgestalten sich gewonnen hat. Und ebenso betont Nicolai Hartmann in seiner Darstellung Hegels (1929), daß er beschreibend und nicht wie Fichte ableitend verfährt. Die dialektische Bewegung, das Übergehen der Bestimmungen, wird an den Sachen vorgefunden und nicht in sie hineingetragen. Dieser Zug ist es, der bei Hegel so oft an die Scholastik erinnert.

Diese große Sachlichkeit unterscheidet Hegel vor allem von dem immer ichbetonten Fichte; er ist mehr auswärts gewandt, dieser dagegen einwärts. Es zeigt sich das auch an dem umfassenden Bildungsgehalt, in dem Hegel lebte und den er in seinem Werke verarbeitet hat, eine Seite, die uns besonders Glockner in seinem Hegel (1. Bd. 1929, 2. Bd. 1940) nahe gebracht hat, während Fichte nur die Gehalte glaubte aufnehmen zu dürfen, die er aus den Beziehungen seines Denkens selber frei hervorbringen konnte.

Wenn Hegel übrigens aus diesem Gegensatz heraus seinerseits bei der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte kein rechtes Verständnis für den Geist des Siedellandes und dessen selbstbezogene Denkhaltung zeigte, so ist aus dieser Welt eine Antwort erklungen, die nun wieder deren Unfähigkeit erwies, einen so sachbezogenen Geist wie den Hegels zu verstehen, nämlich in den Logischen Unter-

suchungen von Adolf Trendelenburg. Die Familie Trendelenburg war ursprünglich wohl in dem kurhessischen Trendelburg beheimatet (vgl. die Angaben bei Friedrich Trendelenburg, Aus heiteren Jugendtagen 1924 S. 1 ff.), und es hat einen gewissen Reiz, sich vorzustellen, daß der Erneuerer der aristotelischen Philosophie aus einem Lande stammte, in dem dereinst die aristotelische Scholastik besonders geblüht hatte. Er selbst aber ist ganz ein Sohn des Siedellandes. Seit Jahrhunderten saßen seine Vorfahren in Wismar, und neben Mecklenburg sind es Vorpommern und Lübeck, wo sie zu Hause waren. Zwischen Eutin, seiner Geburtsstadt, und Lübeck war seine Mutter geboren. Gegenüber der sacherfüllten Dialektik Hegels erneuerte er die formale Logik, zu der sich der nordische Geist immer besonders bekannte. Und aus dieser Haltung heraus vermochte der hochbegabte, wesentlich nordrassische Denker (19. Tafel d) in Hegels Verfahren nur den fortgesetzten Verstoß gegen die logischen Gesetze zu sehen. Seine Erörterungen gehören in den großen Abschnitt der auch für die hier verfolgten Fragen lehrreichen Mißverständnisse und sind für den Zusammenprall verschiedener Rassen in der deutschen Philosophie bezeichnend.

Die Ahnentafel Schellings (ebenfalls veröffentlicht in den Blättern für Württembergische Familienkunde Bd. 4 und 5) ist, was die Heimatsorte betrifft, der Hegels sehr ähnlich. Wie er selbst in Leonberg, nicht weit von Stuttgart, geboren ist, so stammen die meisten seiner Vorfahren aus engem Raume in Altwürttemberg. Unter den Heimatsorten seiner Urgroßeltern liegen nur zwei, Heidenheim und Giengen, etwas weiter östlich. Doch auch bei Schelling führt eine Wurzel über Schwaben hinaus. Der Großvater einer seiner Urgroßmütter, David Scheinemann, der mit Maria Magdalena Bardili, Tochter der berühmten „schwäbischen Geistesmutter" Regina Bardili geb. Burckhardt, verheiratet war, Professor der Rechtswissenschaft in Tübingen, stammte aus Köslin in Pommern, und zwar liegt dieser Einschlag dem Philosophen eine Generation näher als der hessische Hegel, immerhin stehen auch in ihr dem einen Pommern vermutlich noch 31 Schwaben gegenüber. Wollte man in solchen Beziehungen etwas suchen, so könnte man dieser Wurzel aus dem Siedelland einige Bedeutung zuschreiben, gerade im Unterschiede zu der Hegelschen aus Hessen. Denn zweifellos ist Schellings Wesen und Denken stärker ichbetont als das des so streng sachlichen Hegel. Während dieser mit der Scholastik und mit der Wolff-Schule, die

beide auch besonders in Hessen blühten, im Zusammenhang steht, konnte jener viel eher an die großen Denker des Siedellandes anknüpfen, zuerst an Fichte, dann an Leibniz und zuletzt noch wieder an Kant; mit Schopenhauers Lehre zeigt die seine offenbar verwandte Züge. Doch heißt das dem einen unter 32 wohl zu viel Gewicht beimessen, wenn er als Professor in Tübingen auch unter der Ahnenschaft hervorragt; und in andrer Hinsicht, werden wir sehen, erinnert gerade auch Schelling an die Scholastik.

Beruflich unterscheiden sich Schellings Ahnen von denen Hegels dadurch, was man zunächst nicht erwarten würde, daß die Theologen unter ihnen viel zahlreicher sind. Die sieben männlichen Vorfahren der drei Generationen vor ihm sind sämtlich Pfarrer gewesen, unter den acht der nächsten Generation jedenfalls auch noch vier. Seine väterliche Familie hat in seinen Ahnen nacheinander drei Theologen gestellt, weiter zurück geht sie in das Handwerk der Sporer über, in dem sich seine Vorfahren bis in den Beginn des 16. Jahrhunderts in Stuttgart nachweisen lassen. Seine Mutter Claß entstammte einem noch älteren Theologengeschlecht; angefangen mit ihrem Vater reihen sich hier die Pfarrer ununterbrochen durch sieben Generationen aneinander. Der älteste uns bekannte Vorfahre, Martin Cläß, ist 1516 noch als katholischer Priester geweiht und wurde 1530 evangelischer Pfarrer in Biberach. Dieser starke theologische Einschlag in Schellings Ahnenerbe kann übrigens nur den wundernehmen, der hauptsächlich an seine Jugendschriften denkt; in seinem Alterswerk dagegen, das ihn viel länger beschäftigt hat, mußte er sich mehr als Theologe, wie als Philosoph fühlen und hat damit einen stärkeren Einfluß auf die Theologie als auf die Philosophie ausgeübt. Als er 1816 nach Jena zurückberufen werden sollte, verlangte er neben der philosophischen eine theologische Professur (vgl. meine Philosophie an der Universität Jena 1932 S. 321 f.).

Überhaupt müssen wir, wenn wir sein Werk als Ausdruck seines durch Stamm und Rasse bestimmten Wesens begreifen wollen, die Gewichte anders verteilen, als es in den gewöhnlichen Darstellungen geschieht. Wir dürfen nicht vergessen, daß alle die in gedrängter Folge von ihm veröffentlichten Schriften, die seinen üblichen Platz in der Geschichte der Philosophie bestimmen, in den kurzen Jahren von 1795 bis 1803 erschienen sind. 1803 war Schelling erst 28 Jahre, er ist aber 79 Jahre alt geworden und hat bis zuletzt mit den philosophischen Fragen gerungen, wenn seine Veröffentlichungen auch

vom Jahre 1804 an immer spärlicher wurden und wir uns ein rechtes Bild von seiner Spätphilosophie nur nach dem, was aus seinem Nachlaß herausgegeben ist, machen können. Sie trägt nicht unerheblich andere Züge als die Gedankenarbeit seiner Jugend, und diese beginnen schon seit 1804 sich auszuprägen. Man wird ohne weiteres erwarten dürfen, daß diese fünfzigjährige Denktätigkeit des reifen Mannes mehr seinem eigentümlichen Wesen Ausdruck gibt, als die rasch und meist unter fremdem Einfluß hingeworfenen Schriften der Jugend.

Man beginnt heute von verschiedenen Seiten die Entwicklung der nachkantischen Philosophie richtiger zu sehen, als das an der Hand des zuerst von Hegel gezeichneten Leitfadens möglich war, nach dem das Denken von Kant zu Hegel über Fichte und Schelling in jedem Denker einen notwendigen Fortschritt getan habe. Man erkennt, daß insbesondere Schelling gar nicht in eine solche Entwicklung hineinpaßt, und daß man Hegel nicht als seinen Fortsetzer ansehen darf, da sich beide in der Grundgestalt ihres Denkens wesentlich voneinander unterscheiden. Diese Bedenken müssen durch die hier verfolgten Erwägungen verstärkt werden, wenn wir die Frage nach der Rasse stellen, die in Schellings leiblicher Erscheinung zutage trat, und wir müssen uns dadurch veranlaßt sehen, sein Wesen auch als Philosoph rein aus ihm selbst und nicht aus einer solchen angeblichen Entwicklung, die ihm seinen Platz aufgezwungen hätte, zu verstehen. Auch dabei wurden nur seine, dem fünf Jahre älteren Hegel in der Tat vorauseilenden Jugendschriften beachtet und nicht das ihn so viel länger beschäftigende Werk seines Alters, mit dem er Hegel vielmehr überwinden wollte. Warum die einen so rasch, das andere gar nicht vollendet wurde, muß dabei freilich auch erklärt werden.

Wir haben innerhalb der „romantischen" Richtung, wo es keine Schulen gab und jeder mehr seinem eigenen Kopfe folgte, nur dadurch eine gewisse Einheit herzustellen vermocht, daß wir die gewöhnlich als Geistesverwandte Schellings bezeichnete Gruppe heraushoben, deren zeitliche Grenzen sich leicht erweitern ließen, so daß ihr auch Denker früherer Jahrhunderte zugerechnet werden konnten. Ihre gemeinsame Eigenart wurzelte schließlich, wie wir gesehen haben, in einer ähnlichen Rasseanlage, indem das Nordische bei ihnen nach der Seite des Dunkeln, besonders des Dinarischen, abgewandelt war. Auch in Hegel fanden wir dies Rassetum aufs

Schönste verwirklicht. Wenden wir uns nun aber Schelling selber zu, so werden wir vor eine schwierige Lage gestellt (20. Tafel). Er selber nämlich hat an diesem Rassetum nicht teil, und es scheint uns, nachdem wir um seinen Namen die Richtung gesammelt haben, die Mitte selber wegzubrechen. Schelling trug nämlich nach seinem Kopf und nach dem, was wir von seiner Gestalt wissen, weder nordische noch dinarische Züge an sich, ja der vollständige Mangel derselben ist für sein Gesicht geradezu wesentlich. Beherrschend dagegen ist der Eindruck des Fälischen, der sich in dem Bilde des Greises noch besonders verstärkt. Doch ist auch ein ostischer Einschlag, besonders an der etwas aufgeworfenen Nase und dem recht breiten Gesicht, unverkennbar. Dieser überraschende Befund muß uns veranlassen, die Frage Schelling erneut nachzuprüfen und uns nicht mit den üblichen Einreihungen zu begnügen. Er ist zweifellos ein ganz Eigener, und wie wir diese rassische Mischung noch bei fast keinem deutschen Philosophen gefunden haben, so werden wir auch an Schellings geistiger Haltung und Entwicklung die sehr eigentümlichen Züge nicht verkennen dürfen.

Sehen wir sein geistiges Werk ohne jede Voreingenommenheit an, so ist sofort deutlich, daß es in zwei zeitlich getrennte Abschnitte zerfällt. Dem ersten gehören seine Jugendschriften an, mit denen er in fast unglaublicher Frühreife mehrfach entscheidend in die Entwicklung eingriff, in denen er sich aber auch selbst beständig wandelte, so daß er eigentlich in jeder wieder als ein anderer erschien. Seine überragende Begabung kommt hier besonders deutlich zum Ausdruck, und gerade bei dieser Gelegenheit muß daran erinnert werden, daß ein Unterschied menschlichen Seins quer durch alle Schläge und Rassen europäischen Menschentums hindurchläuft, der der Klugen und Dummen; nur die Art ihrer Dummheit und Klugheit ist verschieden. Wie sich nun auch in Schelling das Blut mischte, der von Mutterseite die blauen Augen erbte, während seine Geschwister die braunen des Vaters mit bekamen, jedenfalls war das Ergebnis gut und stattete ihn geradezu verschwenderisch mit Geistesgaben aus, die besonders seinem Jugendschaffen einen wunderbaren Schwung verliehen, der die Besten seiner Zeit mit hinriß. Während die dinarische Zumischung vielen Angehörigen dieser Richtung etwas Vergrübeltes und nach außen Ungelenkes gab, das ihnen einen Einfluß höchstens auf sehr ähnliche Geister ermöglichte, hatte Schelling aus seiner kräftigeren fälischen Rasse heraus ein geradezu herrscher-

liches Auftreten, das viele unter seinen Einfluß bannte. So erzählt uns Steffens von seiner Antrittsvorlesung in Jena, daß er in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges hatte, und Trotz, diese urfälische Eigenschaft, wird überhaupt oft als ein Hauptzug seines Wesens hervorgehoben.

Diesem seinem kräftigen Gemüt hat er es wohl neben seiner überlegenen Begabung vor allem zu danken, daß, wann immer er auftrat und wofür er sich einsetzte, er stets als die führende Kraft und die Mitte der Bewegung empfunden wurde. Der reine philosophische Gehalt seiner frühen Werke dagegen scheint ihm nicht unbedingt ein Anrecht auf eine solche Stellung zu geben. Denn es ist, zumal im Vergleich mit den andern Großen, deutlich, daß er hier eigentlich niemals ganz frei aus sich selbst heraus seine Gedanken entwickelt, sondern jedesmal im Anschluß an eine die Zeit bewegende geistige Erscheinung. Er brauchte offenbar als Denker der Anlehnung und einer bestimmten, ihm vorgegebenen Formenwelt, der er dann mit hohem geistigem Schwunge eine eigentümliche und dem Zeitgeist besonders eingängige Prägung gab. So griff er zuerst Fichtes Wissenschaftslehre auf, dann die Anregungen, die von neuen Bewegungen in der Naturwissenschaft ausgingen, dann war er von Leibniz beeinflußt, bildete Spinozas Gedankenwelt um und folgte den Wegen Giordano Brunos. Nicht zuletzt deshalb erscheint er so oft gewandelt, weil er jedesmal einem andern Leitstern folgte. An sich ist das nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß alle diese Schriften von einem Jüngling geschaffen sind, der in den Zwanzigern stand. Aber wichtig ist es doch, weil es eben diese Schriften sind, von denen der ganze Einfluß Schellings ausgegangen ist. Während die nordischen und nordisch-dinarischen Gestalten unter den Großen nur ihr eigenstes Werk schaffen wollten, scheint der rassische Aufbau Schellings ihn weniger zu einem solchen zu befähigen.

Trotzdem drückt er in dieser Umprägung anderer Gedankenwelten diesen jedesmal einen eigenen Zug auf. Und durch ihn zeigt er sich eben als Glied der „romantischen" Denkrichtung. Er sucht nicht das Feste, sondern das Fließende und will darstellen, wie sich eins aus dem andern entwickelt. Alle Züge der flüssigeren Denkhaltung sind auch bei ihm deutlich, und er hat ihnen damals in seiner hohen geistigen Beweglichkeit besonders früh und einprägsam Ausdruck gegeben. Sein Denken ist dialektisch; keine Bestimmung wird getrennt von den andern als eine endgültige festgehalten, sondern

jede hat ihren Sinn nur durch ihre Stellung im Ganzen, sie gilt bloß im Übergang und jede strebt über sich selbst hinaus, hin zu den nächsten und zu dem Ganzen. Alles entspringt aus einer umfassenden Einheit und fließt wieder zu ihr zurück. Wenn wir diese Haltung sonst im Bereiche des nordisch-dinarischen Rassetums fanden, so macht Schellings Einreihung in ihn, und sogar an führender Stelle, trotz seiner so andern Rassebestimmung keine Schwierigkeit. Wird doch auch nach den Untersuchungen Pfahlers die fälische Art durch einen ostischen Einschlag so sehr aufgelockert, daß sie hinsichtlich der Flüssigkeit ihrer Gehalte etwa auf die Höhe der dinarischen Rasse zu stehen kommt. In seiner Wandlungsfähigkeit zeigt sich Schelling sogar noch flüssiger als etwa Hegel. Seine fälische Art aber und die mit ihr gegebene große Willenskraft verschaffte ihm seine Führerstellung.

Dabei hat er aber doch zweifellos einen eigenen Ton in die philosophische Entwicklung gebracht, und da dieser in derselben Richtung wie der Hegelsche von dem Kants und Fichtes abwich, so war es dadurch möglich, ihn als ein Zwischenglied zwischen diese und Hegel einzuschieben. Denn auch sein Denken, indem es als romantisches auf die Vermittlung aller Gegensätze ausging, wollte gegenüber dem ichbetonten seiner Vorgänger die Sache in ihrer Selbständigkeit zur Geltung bringen. Und so bezeichnete er noch später den Durchbruch in das freie Feld objektiver Wissenschaft als seine eigentümliche Leistung, mit der er die Philosophie über Fichte hinausführte. Die stärkere Sachbezogenheit seines Denkens, bei der wir im Hinblick auf die Scholastik auch an seine fälische Rasse erinnern können, kündigte sich gleich in seinen Erstlingsschriften an, als er das Fichtesche Ich mehr im Sinne eines allgemeinen Weltgeistes verstand; sie kam dann entscheidend zur Geltung, als er sich der Naturwissenschaft zuwandte und die von Fichte herausgestellten Stufen des Bewußtseins zugleich als solche des natürlichen Seins aufwies, und sie zeigte sich an seiner Darstellung der Transzendentalphilosophie, deren Aufgabe mit Fichtes Wissenschaftslehre übereinstimmte, wobei er aber den Umkreis des nur subjektiven Bewußtseins durchbrach und zu den großen objektiven Gestalten der Geschichte überging. Die Eigenart der beiden Denker trat besonders in ihrer Auseinandersetzung über das Wesen der Realität hervor. Fichte glaubte sie immer nur im Ich suchen zu dürfen, während es Schelling selbstverständlich war, daß sie uns auch in den äußeren Gestalten der Natur

entgegentritt. Und als beide gleichzeitig zu einer höchsten, alle Gegensätze vereinigenden Einheit emporstrebten, wollte Fichte dies reine Sein nur im Wissen, also im Selbst, finden, Schelling dagegen sah in ihm ein wirkliches Zusammengehen des Selbst und der Sache, wozu beide einen gleichberechtigten Beitrag leisten. Immerhin stand er auch damals Fichte insofern noch näher, als Hegel wohl jemals, als er diese höchste Einheit in der Weise des Selbst aufgefaßt wissen wollte.

Solche Gedanken hatte der junge Schelling zufolge der ungemeinen Beweglichkeit seines Geistes, die er wohl dem ostischen Rasseeinschlag verdankte, in einem fast überreichen, aber auch überraschen Schrifttum der Öffentlichkeit vorgelegt, und es waren starke Anregungen davon nach allen Seiten ausgegangen. Aber ihn selbst hatte diese Gedankenarbeit auf die Dauer offenbar nicht befriedigt. Seine Entwicklung zeigt deutlich, daß sein Wesen, das sich nach außen oft in so schöner Geschlossenheit darstellte und andere bezauberte, in tieferen Schichten doch starke Risse aufwies und innerlich nicht ohne Kämpfe und Verzichte zu behaupten war. Aus dem äußersten Gegensatz fälischer und ostischer Rasse, die sich in ihm mischten, ist das ja ohne weiteres verständlich. Wurde ihm diese allzu leichte Gedanken- und Schriftenerzeugung, die ja auch für unsere Auffassung manchmal ans Spielerische grenzt, schließlich zuwider? Empfand er in ihr etwas von der allzu leichten ostischen Art, die dem Ernst und der Würde seiner doch vornehmlich fälischen Anlage nicht recht geziemend wäre? Jedenfalls verstummte er mit dem Ende seiner zwanziger Jahre mehr und mehr. Zuerst kommen noch einige spärliche Schriften, die aber schon ein ganz anderes Gepräge tragen und eine ganz andere Denkrichtung zeigen, dann werden sie immer seltener und schließlich bleiben sie ganz aus. Dabei lebte Schelling noch ein halbes Jahrhundert und stand bis zuletzt in ununterbrochener geistiger Tätigkeit. In Vorlesungen und Vorträgen gab er von ihr Kunde, aber zu einer ihn selbst befriedigenden abschließenden Gestalt, die er im Druck der Öffentlichkeit hätte vorlegen mögen, ist er nicht gekommen. Das meiste wurde erst aus seinem Nachlaß herausgegeben. Schon die Länge der Zeit, die dieser Arbeit gewidmet war, läßt es selbstverständlich erscheinen, daß sie als Ausdruck von Schellings Wesen beinahe wichtiger ist als seine raschen Jugenderzeugnisse, mit denen er so viel bestimmender in die Entwicklung der Philosophie eingriff.

Auch Fichte verwehrte von einer bestimmten Zeit an der Öffentlichkeit einen Einblick wenigstens in seine ihm wichtigste, streng schulmäßige Gedankenarbeit, aber aus beinahe entgegengesetzten Gründen. Er war empört über das Unverständnis und die Leichtfertigkeit der Leserschaft und schuf daher in trotziger Einsamkeit bei einer sich immer vertiefenden Arbeit eine bedeutende Darstellung seiner Lehre nach der andern, deren Kenntnis er nur niemandem gönnte. Er verstummte, weil die Öffentlichkeit ihm nicht genügte, Schelling dagegen, weil er sich selber irgendwie nicht mehr genügte.

Betrachten wir die „letzte Philosophie" Schellings (unter diesem Namen gut behandelt von Horst Fuhrmans 1940; vgl. auch die Darstellung von Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule 1929 S. 415—458), deren Grundhaltung bereits in den wenigen noch veröffentlichten Schriften deutlich ist, und die sich in all den Jahrzehnten entscheidend nicht mehr gewandelt hat, so müssen wir sie innerhalb der hier verfolgten Gedankengänge als die Anstrengung ansehen, seinem fälischen Wesen einen gesammelten, durch das verwirrende Spiel des Ostischen nicht mehr verrückten Ausdruck zu verleihen. Es erinnert daher manches trotz ganz verschiedener Einkleidung merkwürdig an die Scholastik, die ja auch auf einem zum Teil fälischen Rasseboden gewachsen war. Die große Entwicklung der Philosophie seitdem, an der Schelling einen so tätigen Anteil genommen hatte, konnte sich aber selbstverständlich nicht verleugnen. Wie sehr sich der alte Schelling dabei, seinem schwereren fälischen Wesen entsprechend, der allzu beschwingten Wendigkeit seines früheren Denkens entrückt fühlte, spricht sich bezeichnend in einem Urteil aus, das er im Jahre 1844 über seine 1798 gehaltene Jenaer Antrittsrede abgab: „Noch wußte ich nicht, daß die Hauptstärke desselben (des öffentlichen, zumal des freien Vortrags) in der Kraft des Anhaltens besteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, sich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken sich überstürzen" (Aus Schellings Leben Bd. 1 S. 244 und Bd. 3 S. 170 Anm.). Jetzt nahm er sich Zeit.

Wiederum vollzieht Schelling einen Durchbruch in das Feld objektiver Wissenschaft, worin abermals das Bedürfnis seines Geistes nach sachlichem Gehalt zum Ausdruck kommt. Seine größte Abneigung gilt jetzt dem bloß gedanklichen Ableiten der selbstbezogenen Denker; auch seine eigene frühere Lehre scheint ihm davon zu viel zu haben, und Hegels Gedankenbau sieht er, zweifellos zu Un-

recht, nur von dieser Seite. Damit werde gar kein Gehalt ergriffen, sondern alles löse sich in leere Begriffsbeziehungen auf, der stehende Einwand einer sachbezogenen Denkweise gegenüber der selbstbezogenen. Schelling nennt das daher jetzt die negative Philosophie, und ihr will er eine positive entgegenstellen, die den Gehalt an wahrer Wirklichkeit bewahrt und ihn nicht in bloße Gedanklichkeit verdunsten läßt. Bei Hegel standen beide Seiten in einem schönen Ausgleich, und es war ihm daher selbstverständlich, daß alles aus der Wirklichkeit erfahrungsmäßig Aufgegriffene auch in einem notwendigen gedanklichen Zusammenhang müsse entwickelt werden können, die wirklichen Verhältnisse der Sache und die gedanklichen des Selbst also eine Einheit bilden. Schelling sieht hier eine viel tiefere Kluft, und er glaubt das Positive daher nur erreichen zu können, wenn er es rein erfahrungsmäßig aufgreift und es nicht von vornherein durch den Gedanken seiner Wirklichkeit beraubt. Er bekennt sich zum Empirismus, und diese rein aufnehmende, nur der Sache hingegebene Haltung bringt ihn in ziemliche Nähe zur Scholastik. Die Dialektik, der stetige Übergang von Einem zum Andern, wird abgelehnt; die Wirklichkeit ist vielmehr, wie sie es auch der Scholastik gewesen war, von unstetiger Art. Allerdings ist dabei auch sofort der Unterschied deutlich. Die Haltung der Scholastik war unbefangen, selbstvergessen; Sache und Selbst ruhten bei ihr noch in einer fraglosen Einheit. Schellings Haltung zeigt demgegenüber leise Züge der Verkrampfung in der übersteigerten Betonung des Gegensatzes beider Seiten. Die Hauptsache ist ihm, den erfüllenden Gehalt als einen außerbegrifflichen aufzuweisen; Wirklichkeit und Begrifflichkeit sollen letzthin einander ausschließen, damit das Positive nur ja als positiv und ungefährdet durch das Negative bestehen bleibt. Die wundervolle Sicherheit, mit der Hegel das Negative durch das Positive hindurchflicht und es geradezu als seine aufbauende Kraft nachweist, ist Schelling nicht erreichbar. Er betont immer wieder den Gegensatz des Logischen und Realen, die Trennung von begrifflichem Wesen und wirklichem Dasein, auf deren Einheit die Hegelsche Lehre beruhte.

Dieser Empirismus ist nun freilich nicht der gewöhnliche, der sich an die sinnliche Erfahrung hält. Daß diese auch durch unsere Begriffe bestimmt ist, konnte seit Kant niemand mehr leugnen; sie fällt für Schelling daher auf die negative Seite. Er sucht einen „metaphysischen Empirismus", dem die Erfahrung nicht außer dem Geiste,

sondern in dessen Tiefe selber liegt. In der Freiheit, die er nicht bloß als Vernunftgesetz, sondern vor allem auch als Macht des Bösen versteht, sieht er zuerst den Haupterweis einer durch Begriffe niemals zu fassenden Wirklichkeit. Hier scheint sich zunächst die ichbetonte Haltung der eben vorangehenden Philosophie eines Fichte und Kant fortzusetzen. Aber Schelling gibt auch dem in seiner weiteren Gedankenarbeit alsbald eine gegenständliche Wendung. Die Welt, die sich in der Freiheit kundgibt, wird uns auch als eine äußere dargeboten, und zwar in der Geschichte. Sie aber muß als göttliche Offenbarung verstanden werden. Und so ist die Erfahrung, der sich der Mensch, seinen bloßen Begriffen entfliehend, zuwenden soll, das vom Göttlichen ausgehende und in der Geschichte sich darstellende religiöse Leben. Schelling trägt seine positive Lehre als Philosophie der Mythologie und Offenbarung vor. Was in diesem Gehalt sich äußert, sind nicht gedankliche Beziehungen, sondern der handelnde Wille Gottes, der als letzter Grund aller wahren Wirklichkeit anerkannt werden muß. Er ist persönlicher, daher frei handelnder Gott, wie auch im Menschen die Freiheit als letzter Grund der Persönlichkeit das eigentlich Wirkliche verbürgt. Abermals ist die Ähnlichkeit mit der Scholastik deutlich. Auch diese sah in der vom Menschen nur aufzunehmenden Offenbarung die entscheidende Äußerung letzter Wirklichkeit, und sie stellte diesem Offenbarungswissen das natürliche als eine niedere Stufe voran, wie Schelling durch das negative Denken zum positiven gelangen will. Nur werden in der Scholastik beide Stufen unbefangen aneinander gereiht und miteinander verbunden, während Schelling, manchmal übersteigert, ihren Gegensatz betont.

Zur Vollendung hat Schelling diese Lehre nicht gebracht. Er hat sie nicht nur nicht veröffentlicht, sondern er hat sie tatsächlich nicht abgeschlossen, und so ist der früher so rasch Fertige doch nicht fertig geworden. Besonders in den Bemühungen, auch die negative, die Begriffsphilosophie, nicht preiszugeben, sondern irgendwie einzuarbeiten, aber auch in den Ausdeutungen der mythologischen und christlichen Vorstellungen ist oft noch etwas von dem spielerischen Geiste spürbar, der seinen frühen Schriften den dauernden Wert raubte. Und zu einer völlig klaren Auffassung über das Verhältnis von Begriff und Gegenstand, Wissen und Offenbarung ist Schelling nicht gelangt, da er sich zur gedanklichen Durchdringung der religiösen Wahrheiten doch auch des begrifflichen Denkens bedienen

mußte. So zwingt er die Bestandstücke seines Geistes nicht zu einem befriedigenden Ganzen zusammen. Dabei kann von einem allgemeinen Nachlassen seiner geistigen Kräfte keineswegs geredet werden; das beweisen besonders die Reden, mit denen er noch in später Zeit gelegentlich vor einen größeren Kreis trat. Die Pracht des sprachlichen Ausdrucks und die Großartigkeit der Gedankenführung sind unvermindert. Vielmehr muß man die Gründe für dies Versagen vor dem Letzten und Höchsten doch wohl in seiner rassischen Eigentümlichkeit suchen. Die schwere fälische Anlage wird sich meist ganz am Gegebenen befriedigen, und man kann vielleicht fragen, ob der reine, durch keinen nordischen Einschlag beschwingte Fale sich überhaupt zum philosophischen Nachdenken angeregt fühlt, da dazu die Welt in einem Maße in Frage gestellt sein muß, wie es seinem, sicher auf den Dingen ruhenden Wesen nicht entspricht. Schelling hat aber nichts Nordisches. Statt dessen ist das Fälische bei ihm, und zwar in hohem Maße, aufgelockert durch den ostischen Einschlag. Rein für sich ist das ostische Wesen zweifellos zur Philosophie nicht fähig, da dazu festere Gehalte gehören. Und so stellt sich Schellings Wesen als eine merkwürdige Mischung zweier Rassen dar, die beide für sich allein überhaupt nicht vom Schicksal zur Philosophie bestimmt sind, kein Wunder daher, daß er als einziger unter den sechs Großen sein Wesen nicht in einem dauernden Gedankenbilde auszudrücken vermochte. Äußerlich konnte ihm, wie wir sahen, diese Mischung einen Platz anweisen, der ungefähr der Stellung der nordisch-dinarischen Rasse entsprach, und ihrer Gedankenarbeit mochte daher die seine verwandt erscheinen. Aber im Grunde war dies eine Täuschung. Was nordisch-dinarische Rasse in ebenmäßiger Mischung hervorbringen konnte, zeigt Hegels Werk in Vollendung. Schelling wurde zunächst durch seine ostische Mitgift allzu unruhig und unstet umhergeführt, um einen endgültigen Ansatz zu gewinnen. Und als er sich später mehr auf sein fälisches Wesen besann, konnte ihm dies in seinem ruhigen Beharren auf dem Gegebenen nicht den nötigen Schwung mitteilen, um eine völlige gedankliche Bewältigung der von ihm erblickten Aufgaben glücken zu lassen, und die ostischen Teufelchen spukten mit ihren allzu flüssigen Gedankenspielen auch immer wieder dazwischen herum und lockten ihn von dem strengen Wege reinen Denkens ab.

Nach diesen sechs Großen sollen drei weitere Denker kurz betrachtet werden, die ihnen an Kraft und Selbständigkeit der Ge-

dankenarbeit nicht gleichstehen, aber durch den bedeutenden Einfluß, den sie ausgeübt haben, hervorragen, nämlich Christian Wolff, Johann Friedrich Herbart und Jakob Friedrich Fries.

Über Christian Wolff ist alles Wesentliche schon oben (S. 32f., 42f.) gesagt. Er gehörte seiner eigenen Haltung nach zunächst ganz zu den ichbetonten Denkern der Aufklärung und des Siedellandes, und das damit zusammenhängende Beziehungsdenken ist bei ihm, dem Mathematiker, besonders ausgeprägt. Anderseits aber erneuerte er die Scholastik und kam damit der sachbezogenen Haltung entgegen, übersetzte sie jedoch in die Sprache des Beziehungsdenkens. Seine Schule konnte sich daher weit im Stammlande ausbreiten. Er stammte wie Kant aus Handwerkerkreisen und der Lederarbeit; sein Vater und seine beiden Großväter waren Rotgerber (Lohgerber) in Breslau. Seiner Rasse nach scheint er fast rein nordisch gewesen zu sein (5. Tafel d—f). Gern wüßte man, ob die Brücke zum Stammlande, die seine Lehre darstellt, ähnlich wie bei Leibniz, in seinem Ahnenerbe angelegt ist. Aber noch besitzen wir keine genaue Ahnentafel von ihm. Seine väterliche und mütterliche Familie waren seit mehreren Generationen in Breslau ansässig; doch soll die Familie Wolff aus dem Spessart stammen. Ist diese mündliche Überlieferung richtig, so würde damit auch Wolff, ähnlich wie Leibniz, eine Wurzel ins Stammland ausstrecken, nur läge sie bei ihm erheblich weiter zurück (die Angaben zur Familiengeschichte nach Mitteilungen noch lebender Nachkommen eines jüngeren Bruders des Philosophen). Außerdem kann diese wichtige Aufgabe, die Wolff in der Entwicklung der deutschen Philosophie zu erfüllen hatte, auch aus den geschichtlich bedingten Einflüssen der Umwelt abgeleitet werden, aus seiner engen Berührung mit katholischen Kreisen in Breslau, aus der Belehrung durch Leibniz, der ihn auf gewisse, nicht aufzugebende Wahrheiten der Scholastik aufmerksam machte, und aus dem Vorgang seines Schülers Thümmig, der in der lateinischen Bearbeitung der deutschen Darstellung Wolffs diese in manchem den scholastischen Denkgewohnheiten annäherte, was Wolff selber dann in seiner lateinischen Darstellung übernahm.

Mit der dinarischen Welt und ihrer Romantik hatte Wolff gar keinen Zusammenhang, weder in den Zügen seines Leibes, noch in denen seiner Lehre. Das unterscheidet ihn von Leibniz, von dem er doch so sehr beeinflußt war; alle Gedanken desselben, die nach

dieser Richtung liegen, blieben ihm vollkommen verschlossen. Es unterscheidet ihn übrigens auch von Christian Thomas, der leichte dinarische Züge und eine allerdings bald wieder unterdrückte Neigung zur Mystik zeigte.

An Wolff kann man unmittelbar Herbart anschließen, denn geistesgeschichtlich muß man in ihm einen bedeutenden und überlegenen Nachzügler der Wolff-Schule sehen, allerdings aus den durch Kant und Fichte geschaffenen Fragestellungen des beginnenden 19. Jahrhunderts heraus. Der Zusammenhang ist bei ihm sogar familiengeschichtlich begründet. Sein Großvater, Johann Michael Herbart, Rektor des Gymnasiums in Oldenburg, war Wolffianer und hatte mit einem Programm in den Streit um Wolff eingegriffen. Er gehörte also zu der Wolff-Schule des Stammlandes, und aus dieser ist so der berühmte Herbart hervorgewachsen. Dieser Großvater stammte übrigens aus Ostheim vor der Rhön, also recht aus der Mitte der Gegenden, in denen die Scholastik zu Hause war (vgl. die Stammtafel Herbarts im Deutschen Herold Bd. 44 1913 S. 213, die über die weiblichen Vorfahren leider fast nichts enthält).

Daß Herbart die Anregungen Kants und Fichtes in einem Sinne weiterbildete, der dem sachbezogenen Denken der Scholastik entsprach und sich damit als Sohn des Stammlandes erwies, ist deutlich. Dies gibt ihm im Kreise seiner philosophischen Zeitgenossen seine eigentümliche Stellung. Von dem romantischen Zuge der Zeit ist er gar nicht berührt, wie auch seine nordrassische Erscheinung keinen dinarischen Einschlag zeigt, eher vielleicht einen leisen fälischen (21. Tafel a, das Fälische deutlicher noch auf einer hier nicht wiedergegebenen Büste). Die Dialektik versteht er nur verneinend; sie dient ihm dazu, die Widersprüche der Erscheinung aufzuweisen. Die bejahende Aufgabe der Philosophie dagegen ist es, durch diese Widersprüche hindurchzudringen und damit hinter der Erscheinung das Wirkliche in seinem dauernden Bestande aufzuspüren. So ist sein Denken ganz den Sachen und den sachlichen Gegebenheiten zugewandt. Aber während das der Scholastik noch unbefangen an den Gegenständen haftete und diese unmittelbar als wirklich nahm, ist die Philosophie inzwischen durch ein stark ichbetontes Zeitalter hindurchgegangen und hat sich damit einen so geraden Zugang zu den Sachen versperrt. In ihrer schlichten Gegebenheit bleiben sie auch für Herbart bloße Erscheinung; aber sein sachbezogenes Denken kann sich damit nicht begnügen, sondern sucht die hinter

ihnen verborgene wahre Sachlichkeit, das reine Seiende als solches, dem auch die Frage der Scholastik gegolten hatte.

Ähnlich ist Herbarts Stellung in der von ihm besonders gern gepflegten Psychologie. Daß sie so in den Vordergrund trat, ist zweifellos ein Zeichen für den Einfluß, den ichbetonte Denker ausübten. Aber die Art, wie Herbart sie behandelte, entsprach seiner sachbezogenen Haltung. Nicht die Selbstbeobachtung und die Zergliederung des hier Gefundenen war für ihn die Hauptsache, sondern einmal die Rückführung des Seelischen auf feste mathematische Verhältnisse und damit seine Eingliederung in den Zusammenhang der mechanischen Naturlehre, und dann die metaphysische Deutung des Seelenbegriffs, durch die er als eine ebensolche letzte Wirklichkeit (als ein Reale) erwiesen werden soll, wie alle anderen Dinge. Es wird damit also das Selbst ganz in eine auf die Sachen ausgerichtete Denkweise hineingezogen. In beiden Hinsichten läßt sich übrigens Herbarts Lehre abermals mit der Scholastik vergleichen. Auch diese pflegte eine solche sachliche Psychologie, die sich wenig auf Selbstbeobachtung einließ, und sie sah deren Aufgaben im Rahmen der Naturlehre und Metaphysik. Nur setzte sie dabei die alte aristotelische Wissenschaft voraus, Herbart dagegen die neuere, mechanische.

Auch die Ahnenschaft von Fries ist nur unvollständig bekannt (Mitteilungen verdanke ich der Familie Henke, die von dem Marburger Theologen Ernst Henke, Fries' Schwiegersohn, abstammt). Soweit man es danach beurteilen kann, ist das Blut dreier Stämme in dem Philosophen zusammengeflossen. Die Fries selber stammten aus Hessen; sie trugen im 17. Jahrhundert den Adel und gehörten dem Offiziersstande an. Der älteste uns bekannte Vorfahre war mit einer Schottin verheiratet. Der Großvater des Philosophen verarmte, legte den Adel ab und ging als Apotheker nach Mömpelgard. Dort verheiratete er sich mit der Tochter eines Goldschmieds Scharfensein, dessen deutscher Name wohl auf schwäbische Herkunft deutet, denn Mömpelgard gehörte zu Württemberg. Der Sohn ist in Mömpelgard geboren, wurde Pfarrer, legte dies Amt aber nieder, als er sich der Brüdergemeinde anschloß, in deren Dienst er ausgedehnte Reisen machte. Er heiratete in Herrnhut die Tochter eines der ersten Auswanderer aus Mähren, die sich unter den Schutz des Grafen Zinzendorf gestellt hatten. Der Philosoph wurde in Barby an der Elbe geboren, wo der Vater endlich einen festen Wohnsitz gefunden hatte, erzogen wurde er in der Hauptsache in Niesky.

So stammen die drei uns bekannten Großeltern aus Hessen, Mähren und vermutlich Schwaben. Rassisch zeigt das Bild des Philosophen entschieden nordische Züge, mit einem deutlichen dinarischen Einschlag (21. Tafel b).

Trotz der hessischen Abstammung seiner väterlichen Familie muß man Fries unter die selbstbezogenen Denker des Siedellandes zählen und wird daher auf das Blutserbe seiner Mutter besonderes Gewicht legen müssen, wie ja auch im Pietismus, der in ihrer Familie zu Hause war, die ichbetonte Seite der Religion bevorzugten Ausdruck findet. Fries fühlte sich ganz zu dem ihm rassisch so verwandten Kant hingezogen; er wollte dessen Lehre nicht, wie die andern Nachfolger, weiter bilden, sondern treu bewahren. Doch glaubte er sie damit die Selbstbezogenheit sogar über Kant hinaus steigernd, auf eine psychologische Grundlage stellen zu müssen. Psychologische Durchforschung der Vernunft ist ihm die eigentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie, die Kritik der Vernunft ist ihm eine auf Selbstbeobachtung ruhende Erfahrungswissenschaft. Im Sittlichen ist ihm die Würde des Menschen der höchste Wert. Dabei werden theoretische und praktische Philosophie scharf getrennt. Die Dialektik wird verworfen, und im Gegensatz zur romantischen Naturphilosophie bekennt sich Fries zur mathematischen Betrachtung der Naturerscheinungen. All dies stellt ihn in die Nähe von Kant.

Aber etwas wirkte doch auch in ihm die dunkle Rasse mit ihrem Drang nach einer übergreifenden Einheit. Und sie ermöglichte ihm, Kant auch auf dem in der Kritik der Urteilskraft eingeschlagenen Wege zu folgen. Wie er im allgemeinen geneigt war, die Gebiete zu trennen und in Gegensatz zueinander zu stellen, so besonders auch Erkennen und Handeln, Wissen und Glauben, Welt und Gott. Und doch war es schließlich auch ihm darum zu tun, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen. Er fand sie in der Ahndung, die uns mit dem Gefühl das Göttliche in der Natur ergreifen läßt, und zwar als Schönheit oder Erhabenheit.

Zuletzt sei noch ein Mann erwähnt, den ich ohne Bedenken den großen Denkern anreihen würde, wenn er als Dichter nicht noch größer gewesen wäre, Friedrich Schiller. Geistesgeschichtlich steht er zwischen Kant und Hegel. Von jenem nahm er in seiner reifen Lehre seinen Ausgang, diesen hat er, wie Glockner im zweiten Bande seines Hegel-Werkes nachgewiesen hat, in entscheidenden Grundgedanken vorweggenommen und beeinflußt. Von Fichte, der

eine ähnliche Zwischenstellung inne hatte, ist er an einigen Stellen berührt. Stammlich ist er mit Hegel verbunden, rassisch aber mehr mit Kant. Seine Herkunft ist urschwäbisch; von den acht Urgroßeltern stammen sieben aus Alt-Württemberg und nur einer aus dem Ansbachischen (Ahnentafeln berühmter Deutscher, Neue Folge Nr. 12). Sein Aussehen ist nordisch-dinarisch, aber das Dinarische, das aus seinen bekannten Gesichtszügen ja unverkennbar hervortritt, ist doch viel schwächer als bei Hegel oder gar bei Fichte, und besonders seine hohe, hagere Gestalt wirkt ganz nordisch (21. Tafel c—d). Dies reiner Nordische mit nicht so sehr starkem dinarischem Einschlag rückt ihn in die Nähe Kants, dessen Bild manchmal leise an ihn erinnert (16. Tafel a), wie das von Leibniz an Goethe.

Dem entspricht Schillers Denkweise. Echt nordisch und ganz kantisch ist seine Neigung zu scharfen, mit wundervoller Klarheit herausgearbeiteten Gegensätzen. Seine Sprache und seine Dichtung ist davon beherrscht, ebenso aber bestimmt sie von frühe an sein Denken. Betätigt es sich doch immer, indem ganz dramatisch widerstreitende Weltanschauungen als gleich notwendig sich entwickeln. Und auch jedes besondere Gebilde wird gedeutet, indem es in Gegensätze zerlegt wird. Sie werden streng auseinander gehalten und gleiten nicht ineinander über. Das dialektische Verfahren, von Fichte begonnen und von Hegel vollendet, ist Schiller daher fremd.

Aber freilich bei den Gegensätzen stehen zu bleiben, woran sich Kant wenigstens in seinen beiden ersten Kritiken genügen ließ, liegt nicht in Schillers Sinnesart. Er will die Einheit und ist daher am meisten von der Kritik der Urteilskraft beeinflußt. Und er sieht diese Einheit nicht nur als eine bloß im Denken zu erstrebende „Art der Betrachtung". Sondern er sieht sie einerseits als eine ursprüngliche, vorgegebene, die in glücklicher Einfalt den Menschen umfängt, ehe er zum Denken fortschreitet, um damit in die Gegensätze hineingerissen zu werden; und anderseits als eine künftige, aufgegebene, die vielleicht zuerst vom Denken erfaßt wird, aber um dann ein Besitz des Lebens zu werden. Besonders im Schönen wird sie von uns gewonnen, wie sich Schiller selber ja auch nicht als Denker, sondern als Dichter vollendete.

So ist der Einheitsbezug bei Schiller gegenüber Kant verstärkt. Was bei diesem nur spät und fast wie eine bloße Sehnsucht aufleuchtet, ist für Schiller von Anfang an Grund und Mitte seines Denkens. Das erinnert an Hegel. Aber Hegel scheint die Einheit

in jedem Augenblicke nah und erreichbar, Schiller scheint sie verloren und nur in Kampf und Heldentum neu zu erringen. Das erinnert an Fichte. So tritt die nordisch-dinarische Mischung nach dem Mehr oder Minder beider Bestandteile bei all diesen Denkern in einer eigentümlichen und jedesmal verschiedenen Prägung hervor. —

Blicken wir auf diese durch Leistung und Wirkung herausgehobenen Männer zurück, so fällt ihre ungleiche Verteilung über die früher unterschiedenen drei Richtungen und deren Heimatgebiete auf. Sechs unter den zehn entstammen in der Hauptsache dem Siedellande und gehören damit ihrer Grundhaltung nach in den Bereich des selbstbezogenen Denkens, nämlich Leibniz, Wolff und Kant, Fichte, Fries und Schopenhauer. Die Schwaben Hegel und Schelling und in gewisser Weise auch Schiller gehören zu der dritten Richtung, und so bleibt nur Herbart als ein bedeutenderer Vertreter der ersten übrig, der aber doch nicht bedeutend genug ist, um dieses Mißverhältnis auszugleichen. Übrigens senken auch von jenen alle außer Wolff eine stärkere oder schwächere Wurzel in das Land des romantischen Geistes, so daß mindestens ein gewisser Zusammenhang mit dieser Welt offenbar unerläßliche Bedingung wirklicher philosophischer Größe in Deutschland war.

Wo blieb das mittlere und nordwestliche Deutschland mit seinem fälischen Einschlag, das in der Zeit der Scholastik geradezu die Vorherrschaft gehabt hatte? Hatten Leibniz und Kant etwa die Entwicklung so mächtig beeinflußt, daß die der ihrigen entgegengesetzte Denkart sich gar nicht mehr hervorwagen konnte? Aber in Hegel, und auch bei Herbart, nahm das Denken doch wieder eine sachliche Wendung, und es muß in diesen Gegenden gewiß immer viele gegeben haben, die aus ihrer sachlichen Haltung heraus der großen Philosophie des Siedellandes fremd und ablehnend gegenüberstanden. Warum fanden sie keinen überragenden philosophischen Führer? Es scheint, als ob man auf diese Frage eine Antwort geben kann: die geistige Kraft dieser Gegenden strömte in eine andere Form, und ihr Denken befriedigte sich in einer anderen Weise der Welterkenntnis.

Es gehört zu den merkwürdigen Zügen der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, daß eben nachdem die Philosophie ihre höchste Höhe erstiegen hatte, die Einzelwissenschaften sich von ihr loslösten und ihren Ruhm in einem unphilosophischen Fachgelehrtentum suchten, wodurch die Philosophie selber auch zu

einer Art Fachwissenschaft zusammenschrumpfte, während frühere Zeiten ihr Wissen selbstverständlich in einer philosophischen Gesamtwissenschaft zum Ausdruck brachten. Und diese Sonderwissenschaft, wie sie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begründet wurde, bei der jedes Fach sich von der Philosophie und von den andern Fächern absonderte, wurzelte in den mehr nordwestlichen Gegenden, in denen dereinst die Scholastik zu Hause war. Die 5. Karte, in der die Geburtsorte der damals führenden Wissenschaftler eingetragen sind, zeigt das unmittelbar. Die meisten von ihnen haben ihre Wissenschaft neu oder wieder neu begründet. Nach der herkömmlichen Auffassung der Scholastik müßte ein solcher Zusammenhang zwischen ihr und der modernen Wissenschaft beinahe lächerlich erscheinen, und jene Gelehrten selber hätten ihn sicher entschieden abgelehnt. Wenn wir uns aber an die Denkform der Scholastik erinnern und ihre strenge Sachgebundenheit, so wird die Verwandtschaft schon deutlicher. Denn dies ist ja auch der Geist, der die besonderen Wissenschaften durchweg beherrscht. Sie sind rein an die Sache hingegeben, denken nur in Sachen, und das Denken über das Denken liegt ihnen nicht. Insofern sind sie nach außen gewandt, wenn auch in Natur- und Geisteswissenschaft in verschiedenem Maße, und empfinden die einwärts gewandte Haltung des Philosophen als ihnen fremd. Wenn Philosophie und Wissenschaft damals in Deutschland auseinanderbrachen, so scheint darin auch der entgegengesetzte Geist verschiedener Landstriche zur Geltung zu kommen, der sich schon früher in den entgegengesetzten Richtungen eines sachgebundenen und eines ichbetonten Philosophierens auswirkte. Es ist kein Zufall, daß die erste deutsche Hochschule, die nicht auf die Philosophie, sondern auf die Einzelwissenschaften begründet wurde, Göttingen, in Niedersachsen entstand.

Wenn wir die Philosophie des Stammlandes mehr auch von der schweren fälischen Rasse, die des Siedellandes von der reineren nordischen getragen fanden, so paßt dazu die Beobachtung Ernst Kretschmers über die Gelehrtenschläge (Körperbau und Charakter 11. und 12. Aufl, 1936 S. 221—227), nach der die mehr beobachtenden, also die Vertreter der Sonderwissenschaften, von behäbiger Art sind, die zu philosophischem Nachdenken neigen, von zarter und beweglicher (Pykniker und Leptosome).

Die Scholastik war noch Gesamtwissenschaft, und sie konnte auf Grund ihrer sachlichen Haltung ohne Schwierigkeit alle Gebiete in

ihren Rahmen aufnehmen. Dem ichbetonten Denken der Aufklärung war das weniger möglich, und es gelang nur Wolff durch seinen Anschluß an den sachlichen Geist der Scholastik noch einmal eine philosophische Gesamtherrschaft über alle Wissenschaften aufzurichten. Seine Schule blühte besonders, wie wir gesehen haben, in denselben Gebieten des Stammlandes, die auch die Blüte der Scholastik erlebt hatten. Und so hat der Boden dieser alten germanischen Kerngebiete dreimal hintereinander die Wissenschaft in jedesmal neuer Gestalt hervorgebracht: im 17. Jahrhundert im Rahmen der Scholastik, im 18. in der Wolff-Schule und zu Beginn des 19. in den Begründern des eigentlich modernen wissenschaftlichen Geistes. Was diese drei Zeitalter miteinander verbindet, ist die Einheit der Landschaft und der in ihr ansässigen Rasse und der gemeinsame Geist sachgebundenen Denkens. Sie unterscheiden sich aber, indem das wissenschaftliche Verfahren vom einen zum andern bedeutende Fortschritte machte. In diesem Sinne finden wir die Polyhistorie im 17. Jahrhundert, die pragmatische Wissenschaft im 18. und die kritische seit Beginn des 19. Am deutlichsten prägen sich die drei Stufen in der Entwicklung der Geisteswissenschaften aus. Auf der ersten Stufe sammelt man im wesentlichen Tatsachen, auf der zweiten bringt man sie in einen Zusammenhang, dessen Regel man unbefangen der eigenen Gegenwart und ihrer Auffassung entnimmt, auf der dritten wird man sich des Unterschiedes der Zeiten bewußt und will sich in kritischer Arbeit den eigenen Gehalt der vergangenen Zeitalter erschließen. Auch jetzt sucht man nach dem Zusammenhang, aber man sieht ihn nicht in der Dauer des immer Gleichen, sondern in dem Wechsel des Verschiedenen. In der Geisteswissenschaft wurde einem so erst die Zeittiefe bewußt, der eigentümliche und von der Gegenwart abgesetzte Geist der Zeiten. Schon die pragmatische Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts wollte im Unterschied zu der des 17. die einzelnen Zeitalter in sich und in ihrer Folge als ein zusammenhängendes Ganzes erfassen, aber sie entnahm die Regel solcher Einheit einfach der eigenen Zeit und ihren Wertungen. Erst die kritische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts gelangte dazu, jedes Zeitalter aus ihm selbst zu verstehen und sie als Gebilde von eigenem Recht aufeinander folgen zu lassen.

Jedesmal erstieg so die Wissenschaft eine höhere Stufe. Von den Tatsachen schritt sie zum Gesetz weiter, entnahm dieses aber zuerst dem eigenen Denken und legte es den Sachen auf, um es erst

auf der letzten Stufe aus den Sachen selbst zu gewinnen. Beide Fortschritte aber scheinen durch einen, wenn auch vielleicht halb unbewußten Einfluß der Philosophie, und zwar der des Siedellandes, mit bedingt, wobei sich, wie auch in der Philosophie selber, die wechselseitige Befruchtung der Stämme auswirkte, die so viel zur Erhöhung des gesamtdeutschen Lebens und Denkens beigetragen hat. Denn man möchte diesen zweimaligen Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens jedesmal auf eine Einwirkung aus dem Siedellande zurückführen. Bei dem ersten ist er ohne weiteres deutlich, denn er wollte der Forderung Wolffs genügen, alles miteinander in Beziehung zu setzen, da es nur in einem solchen Zusammenhang wahrhaft erkannt zu werden vermöchte. Die Einwirkung des Beziehungsdenkers Wolff hob in seiner Schule die Wissenschaft über die bloße Tatsachensammlung des 17. Jahrhunderts hinaus und ließ alles Einzelne in eine vom Selbst und seinem Denken her bestimmte Verbindung bringen. Aber auch bei dem Fortgang zur kritischen Forschung in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts werden wir doch wohl an einen Einfluß aus dem Siedelland denken müssen, an den Einfluß des großen kritischen Denkers Kant. Wie weit dieser bei den einzelnen Forschern nachzuweisen ist, steht dahin. Aber im Ganzen ist es sichtlich Geist von seinem Geiste, der sich hier auswirkte. Er erlaubte nicht mehr, den Gegenstand einfach zu nehmen, wie er sich dem ersten Anblick bietet, oder in harmloser Selbstverständlichkeit das eigene Ich in ihn hineinzutragen, sondern er verlangte, in kritischer Selbstbesinnung die Sache vom Selbst abzuheben und sie in ihrem eigenen Wesen zu begreifen.

5. DIE EINHEIT DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Unsre Betrachtungen scheinen von der Einheit der deutschen Philosophie nicht viel übrig zu lassen, und dieser Eindruck könnte sogar verstärkt werden, wenn man genauer die großen Mißverständnisse hin und her darlegte, die hier nur gelegentlich berührt wurden. Denn daß die wechselseitigen Fehlurteile auch höchst Urteilsfähiger in solchen stammlichen und rassischen Unterschieden zum Teil ihren Grund haben, leuchtet wohl ein. Und die Folgerung liegt nahe, daß es eben eine Anzahl Richtungen gibt, deren Wahl dem Einzelnen nicht aus freiem Willen möglich, sondern für die er jeweils durch seine Anlage vorbestimmt ist. So scheint der „Relativismus" unvermeidbar, die Lehre, daß alles nur beziehungsweise gilt und unbedingte Wahrheit ein bloßer Wunschtraum ist.

Aber eine solche Folgerung stünde schnurstracks im Widerspruch zu allem, was deutsche Philosophie zu allen Zeiten und in jeder ihrer Richtungen gelehrt hat. Und der wäre nicht fähig und nicht würdig, über sie zu urteilen, der so etwas folgern wollte. Schon Leibniz, der große Begründer einer ganz eigenen deutschen Lehre, hat gesagt, daß jeder die Wahrheit von einer besonderen Seite sähe, obwohl es doch immer dieselbe Wahrheit sei, wie dieselbe Stadt von den verschiedenen umliegenden Höhen einen verschiedenen Anblick biete. Leibniz dachte dabei an den Einzelnen und seinen durch Anlage und Umwelt bestimmten einmaligen Seinsbezug. Man kann den Gedanken aber auch auf gemeinsame Richtungen und die ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Seelenhaltungen beziehen, und er leuchtet dann fast noch mehr ein. Denn es handelt sich dann nicht mehr um die zahllose Mannigfaltigkeit einzelner Teilansichten, sondern um wenige, grundsätzlich unterschiedene Hauptstellungen, deren Verhältnis zueinander und deren gemeinsame Wahrheit leichter zu bestimmen ist. Jede dieser Richtungen sieht einen Teil des Wahren, das Wahre selber aber ist nach Hegel das Ganze.

Nun ist ja ohne weiteres deutlich, daß die drei hier herausgearbeiteten Richtungen, denen sich auch die Großen mit ihrem Gedankenwerk wechselnd einfügen, irgendwie zusammengehören. Ge-

wiß sind sie grundsätzlich unterschieden, aber eben darum fordern sie einander, zerfallen nicht in beliebige Stücke, sondern sind wie die Glieder eines Leibes miteinander verbunden. Philosophie ist das Ringen um ein letztes Wissen, Wissen ist aber die Einheit von Selbst und Sache, es ist das Selbst, das sich der Sache bemächtigt hat, und die Sache, die in das Selbst eingegangen ist. Es ist also die dem Wissen selber angemessene Bewegung, die von der deutschen Philosophie durchgemacht wurde, wenn sie in ihren drei Richtungen nacheinander von der Sache ausging, vom Selbst oder von der Einheit beider. Es ist der von der Philosophie selber geforderte und in ihrem Wesen begründete Weg, den sie zurücklegte. Das höchste Gesetz, zu dem sie sich bekannte, das der Einheit der Gegensätze, kommt so in ihrer eigenen Entwicklung zum Ausdruck, ein schönes Zusammentreffen von Wesen und Werden, das auch ihren eigenen tiefsten Einsichten entspricht.

Man kann diesen Dreiklang auch noch anders fassen, mehr vom Inhalt des Wissens her, und kommt immer zu demselben Ergebnis. Die erste Richtung geht ganz nur auf Wesensbestimmung aus, und die erkennende Haltung ist ihr daher am meisten gemäß, die zweite sucht nach einem Wert, der vom Willen erfaßt wird, und sie versteht das Sein daher mehr aus dem Handeln als aus dem Erkennen, und die dritte erblickt Wesen und Wert in ihrer Einheit, wie sie auch den Menschen in seiner Einheit nimmt und nicht getrennt nach Erkennen und Handeln. Damit hängt es zusammen, daß die erste Richtung überhaupt am meisten auf Gehalte ausgeht, sie ist Gehaltdenken und will das Sein in der Fülle seiner Gehalte erkennend ergreifen. Die zweite geht vom Denken der Sachen aus, und denken können wir nur in Beziehungen; sie ist daher Beziehungsdenken und fragt nach dem Gesetz. Gehalt und Gesetz aber sind die beiden unerläßlichen, aber auch hinreichenden Bedingungen alles Wissens, denn gewußt wird, soweit es gelingt, beide zu verbinden, den Gehalt als vom Gesetze beherrscht zu erkennen und das Gesetz als am Gehalte erfüllt. Und auch hierbei drängt die dritte Richtung auf die Einheit beider Seiten. In ihren Gedankenbildungen verliert der Gegensatz seine Bedeutung, denn hier wird die gesetzliche Gestalt selber zum Gehalt und der Gehalt ist gar nichts anderes als die gesetzliche Beziehung. Ein vom Gesetz nicht durchdrungener Gehalt oder ein getrennt vom Gehalte bestehendes Gesetz wird nicht anerkannt, sondern beide fließen zusammen.

Schließlich läßt sich das Verhältnis noch an den drei großen Hauptgegenständen alles menschlichen Nachdenkens kennzeichnen: Welt, Mensch und Gott. Das Denken der ersten Richtung kreist um die Welt und um die beiden andern Wesenheiten nur, insoweit die Betrachtung von der Welt aus auf sie geleitet wird. Sie steht daher im 17. wie im 18. Jahrhundert im Rahmen einer Gesamtwissenschaft, die der Welterkenntnis in ihrem ganzen Umfange gilt und sich nach den Seinsarten der Welt gliedert. Als die Philosophie einen hiervon ganz abweichenden Weg einschlug, machte sich die Wissenschaft im 19. Jahrhundert von ihr unabhängig und setzte in ihrem eigenen Bereiche die weltbezogene Haltung fort. Die zweite Richtung stellt den Menschen in die Mitte und deutet sich Welt und Gott aus seinen Anlagen und Zwecken. Sie will alles Sein aus den Bedingungen des Menschlichen verständlich machen. Die dritte Richtung endlich erhebt sich zu Gott und sucht aus ihm, als der obersten Bedingung alles Seins, die Welt wie den Menschen zu begreifen. Während die beiden ersten das Denken nur allmählich von unten her zu Gott hinleiteten und das Unendliche oft nur wie eine letzte Grenze des Endlichen berührten, nimmt diese von Gott ihren Ausgang und läßt alles Endliche vom Unendlichen umfangen und getragen sein.

Jedesmal vereinigt so die dritte Richtung in einer übergreifenden Einheit, was die beiden ersten gesondert und gegensätzlich entwickelten. Damit hängt ein letzter Zug in ihrem wechselseitigen Verhältnis zusammen. Die beiden ersten nahmen ihre Stellung, indem sie eine begriffliche Aussonderung vollzogen. Im Erleben ist Selbst und Sache immer untrennbar verbunden, ja ihre unaufgelöste Einheit ist es gerade, die das Erleben als solches kennzeichnet. Denn wir ergreifen in ihm immer eine Sache, aber nicht als eine fremde, sondern als unsre eigene. Erst wenn wir uns über das Erleben zur Bewußtheit erheben, treten beide Seiten auseinander, und die begriffliche Arbeit des Denkens sondert sie immer mehr, wie die Tätigkeit des Denkens überhaupt darauf ausgeht, zergliedernd zu trennen, was im Leben zusammenbesteht, und das Getrennte in die festen Grenzen eines Begriffs zu bannen. Die beiden ersten Richtungen nun sind von ausgesprochener Begrifflichkeit. Sie lösen, wenn auch nach entgegengesetzten Richtungen, ihre Bestimmungen aus dem ganzheitlichen Flusse des Erlebens heraus und halten sie in einseitiger Sonderung fest. Damit unterliegen sie aber der Gefahr allzu

abgehobener bloßer Gedanklichkeit, und die Lebensgrundlage geht ihnen leicht verloren. Besonders in ihren Spätzeiten, wo ihre Lehre nach der Seite der begrifflichen Gestalt hoch ausgebildet ist, werden sie leicht von solchen, die ihnen nicht angehören, als leer und bloß formal empfunden. Dann erheben sich die Vorwürfe, daß sie nur mit Begriffsspaltereien, womöglich nur mit Worterklärungen beschäftigt seien, und man vermißt an ihnen den Lebensbezug. Vielleicht liegt diese Gefahr des Formalismus im Wesen der nordischen Rasse überhaupt, wenn sie zu sehr hoch durchgebildeten Ausprägungen ihrer Eigenart kommt. Man denke an die altgermanische Kunst, die alle lebendigen Gestalten in ein Geflecht von Linien verwandelt, oder an die übersteigert formalistischen Rechtsbräuche der Wikinger auf Island, oder an unsre technische Zivilisation, die den Lebensgehalt mehr und mehr in zahlenmäßige Verhältnisse auflöst. Und so können wir die beiden ersten Weisen des Philosophierens als Schöpfungen reiner Denktätigkeit betrachten, die ihren Trägern selber nicht als leer vorkamen, weil sie sich in dieser Welt des Geistes zu Hause fühlten. Andere dagegen, deren Denken mehr von ganzheitlicher Art war, und die es daher in engerer Verbindung mit der Ganzheit des Lebens halten wollten, verlangten nach einer anderen, mehr vom Leben erfüllten Weise.

Und dieses Bedürfnis befriedigt nun die dritte Richtung. Sie erinnert daran, daß Denken immer im Leben wurzeln muß und sich niemals ganz von ihm loslösen darf. Sie will ein ganzheitliches Denken entwickeln, das den Lebensgehalt in sich bewahrt. Getragen wird sie von einem Menschenschlage, der zufolge seiner rassischen Bestimmtheit sich niemals so ganz der freien Kraft des Denkens hingibt, wie die nordische Rasse, sondern es enger an die Lebensgrundlage bindet und es nicht aus deren Haft entläßt. Ein solches, vom Lebensgehalt erfülltes Denken auszubilden, ist freilich schwerer, als nur den Regeln des reinen Denkens selber zu folgen. Hier genügt nicht die klare Rede verständiger Einsicht, sondern es soll auch das dunkle Raunen verborgener Mächte mit zu Gehör kommen. Es genügt nicht, die Welt, wie sie am hellen Tage des Denkens erscheint, nachzuzeichnen, sondern der Forscher muß hinabtauchen in das dunkle Reich der Mütter, um dem geheimnisvollen Werden lebendiger Gebilde nachzuspüren. Da erlischt den meisten die klare Leuchte des Denkens, und sie können nur stammelnd von dem, was sie geschaut haben, Kunde geben. Allein die ganz Großen, die genug

von dem hellen Geiste der Nordrasse mitbekommen haben, vermögen auch diese, so leicht verschwebenden Gesichte noch in die klaren Begriffsgestalten reiner Geistigkeit zu bannen. So sieht sich auch diese Richtung immer wieder auf die beiden andern zurückgewiesen, um von ihnen in die strenge Zucht des Denkens genommen zu werden. Sie warnt sie, sich einseitig dem bloßen Denken hinzugeben, aber jene mahnen sie, nicht im Leben befangen zu bleiben, sondern zum Denken aufzusteigen, und so fördern sie einander im Geben und Nehmen wechselseitig.

Hierbei ist allerdings abermals zu beachten, daß die verschiedenen Richtungen der Philosophie sich in den Großen nicht in gleicher Weise aufgipfeln. Die sachbezogene Denkart ist unter den bedeutenderen Denkern nur durch Herbart und damit keineswegs den andern gleichwertig vertreten. Um hier ein Gleichgewicht zu schaffen, muß man, wie wir sahen, die Wissenschaft in diese Lücke einsetzen, die insofern als ein Glied in der Entwicklung der deutschen Weisheitsforschung anzusehen ist, wenn sie sich auch selber von dieser Verbindung lossagte. Und bezeichnend ist es immerhin, daß der Hauptzug der deutschen Weisheit zwischen den beiden andern Richtungen verläuft, von Leibniz und Kant zu Fichte und Hegel, von der Richtung auf die Seele zu der Richtung auf Gott. Die Selbstbezogenheit und damit das Streben nach einem Wissen, das nicht, wie die Sachlichkeit der Wissenschaft, das Selbst ausschließt, sondern es vielmehr einschließt, nach einem Wissen, das seinen Sinn nicht nur von seinem Ziele in der Sache erhält, sondern dessen Ursprung im Selbst sichtbar wird, ist das Kennzeichen philosophischen Nachdenkens, und dessen Aufgabe ist, solches Wissen auf seinen Grund im Unbedingten zurückzuführen, während die Wissenschaft die bedingte Endlichkeit zum Felde hat. Daß damit die Wissenschaft der Philosophie eingeordnet bleibt, ist deutlich, mag sie es selber anerkennen oder nicht. Und so folgt dieser Höhenzug unsrer Philosophie zweifellos dem Wesen der Philosophie überhaupt, wenn es dabei auch sicher für die deutsche Art bezeichnend ist, daß Mensch und Gott die obersten Gegenstände ihres Nachdenkens wurden.

Bezieht man die in sich geschlossene deutsche Philosophie als Ganzes auf das Ganze des deutschen Geistesschaffens und sieht sie dabei zugleich im landschaftlichen Raume, so ergibt sich folgendes Bild. Der Wurzelboden der Philosophie erstreckt sich quer durch Deutschland vom Südwesten nach dem Nordosten, er entspricht un-

gefähr der Strecke, die durch die Heimatorte der dritten Richtung bestimmt war; diese wird durch die der ersten Richtung nur etwas nach Nordwesten (nach Thüringen, Hessen und Braunschweig) verbreitert, und durch die der zweiten nach Nordosten (nach Schlesien und besonders Ostpreußen) verlängert. Auch die Großen entstammen diesem Raume. Wenn der Oldenburger Herbart außerhalb desselben geboren ist, so war noch sein Großvater an der Rhön zu Hause. Dieses quer durch Deutschland verlaufende Band läßt also zwei Gebiete in der Hauptsache frei, den Nordwesten und den Südosten, stammlich also das eigentliche Niedersachsen, von dem in der Braunschweiger Gegend nur der südliche Teil berührt wird, und das bayerische Gebiet einschließlich Österreich. Sie stehen für andere Taten des deutschen Geistes: der niedersächsische Stamm vor allem für die Wissenschaft, der bayerische für die Kunst. Gewiß haben auch die andern Stämme Wissenschaft und Kunst gepflegt, und deren Mannigfaltigkeit ist dadurch bestimmt. Aber in jenen Gegenden scheinen sie eigentlich zu Hause, die Wissenschaft als das Erzeugnis des sachlichen, von den Dingen innerlich abgesetzten Wesens der reinen nordischen und fälischen Rasse, die Kunst als Erzeugnis des sinnenfrohen Gemüts der dinarischen Rasse und ihrer harmlosen Freude am Schnitzen und Malen, am Singen, Tanzen und Schauspielern. Bei allen andern Stämmen könnte man zweifeln, ob sie diese Schöpfungen von sich aus hervorgebracht hätten, wenn sie ihnen nicht von andern vorgemacht wären. Dagegen ist der selbstverständliche Ausdruck des niedersächsischen Volkstums die Wissenschaft wie die Kunst der der dinarischen Rasse im Bayerischen. Sie sind ihnen die angestammte Sprache, um von ihrem Innern Kunde zu geben.

Wie die Philosophie zwischen Wissenschaft und Kunst mitten inne steht und mit beiden durch manche Fäden verbunden ist, so erstreckt sich ihr Heimatgebiet quer zwischen den Quellgebieten jener beiden hin. Dies Zwischengebiet ist ihr Raum, und es ist wohl kein Zufall, daß sie dort verstummt, wo in der Hauptsache nur noch die reine helle oder die reine dunkle Rasse sitzt. Wissenschaft und Kunst können beide ganz unbefangen und, ohne die Welt tiefer in Frage zu stellen, betrieben werden. In der Philosophie ist das nicht möglich, und wo jene beiden aus einer stärkeren Erschütterung des Weltgefühls entspringen, da nähern sie sich philosophischer Weltbetrachtung. Die Welt würde uns aber niemals erschüttert scheinen,

wenn wir uns selbst nicht erschüttert fühlten. Und zu solcher Erschütterung ist das ganz reine, in sich selbst ruhende rassische Wesen wohl weniger fähig, als wenn verschiedene Rassen zusammenstoßen. Sie brauchen nicht immer im Innern des Einzelnen zusammenzustoßen, aber wenigstens in seiner Umwelt muß er auf sie stoßen und dadurch die Möglichkeit anderer Haltungen kennen lernen. Und die manchen braunen Augen oder dunkleren Haare auf den Bildern der sonst hellen Scholastiker und Aufklärer mögen im Einzelnen zweifelhaft sein, weil die Maler manchmal recht willkürlich mit solchen Farben umspringen und auch mit Nachdunkeln gerechnet werden muß, aber aufs Ganze gesehen ist es vielleicht doch ein Hinweis darauf, daß hier im Verborgenen dann und wann auch dunkleres Rassetum mitwirkt. Geringe Züge davon zeigen einzelne Scholastiker und Aufklärer unverkennbar. Sicher steht die Philosophie dieser hellen Gruppen der rein wissenschaftlichen Art viel näher als die der Romantiker, die entschieden ein eigenes Gebiet und ein eigenes Verfahren für sie fordern. Und so wird man die Behauptung wagen dürfen, daß das Zusammentreffen heller und dunkler Rasse — dunkel selbstverständlich im Rahmen europäischen Rassetums, von dem allein hier immer die Rede ist, — den Boden für philosophische Weltbetrachtung bereitet hat. In Deutschland ist sie dabei auf den Dreiklang Nordisch-Fälisch-Dinarisch gestimmt.

So stellt sich die Landkarte Deutschlands wie ein Wappenschild dar, das Wappen des deutschen Geistes: links oben und rechts unten die beiden Felder für Wissenschaft und Kunst und dazwischen der Schrägbalken der Philosophie.

Die Einheit der deutschen Philosophie war aber nicht von vornherein fertig, sondern hat sich im Laufe der Entwicklung herausgestaltet. Wir dürfen sie daher nicht bloß in ihrem begrifflichen Sein, sondern müssen sie auch in ihrem geschichtlichen Werden verstehen. Die drei großen Stufen des philosophischen Gedankens sind nacheinander maßgebend hervorgetreten, und diese ihre Folge in der Zeit ist noch zu erklären.

Unsere Philosophie gibt dabei ein gutes Beispiel ab, an dem man die falsche und die richtige Auffassung solcher geistesgeschichtlicher Wandlungen erläutern kann (vgl. dazu meine Schrift über Aufstieg und Niedergang der Völker 1940 S. 52—62). Gewöhnlich stellt man es so dar, als ob es eine und dieselbe Menschenart wäre, die ihrem Leben bald diesen, bald jenen Inhalt gäbe, sozusagen ein Mensch

im Großen — der Deutsche —, der im Laufe seiner Entwicklung die verschiedenen geistigen Haltungen durchmachte. Solche Wandlungsfähigkeit aber wäre mit schöpferischem Rassetum nicht vereinbar, um so weniger, als sich in den wechselnden Zeitaltern ein ganz verschiedenes geistiges Grundgefüge ausprägt, und dieses ist vererbt und durch äußere Einflüsse nicht zu verändern. In Wahrheit ist es jedesmal ein anderer Menschenschlag, der sich äußert, und es kommen so im Wandel der Zeiten die verschiedenen, in einem Volke angelegten Möglichkeiten zum Ausdruck, indem die verschiedenen, in ihm vorhandenen Menschenarten nacheinander ihre Stimme erheben. Selbstverständlich werden sie nicht erst nacheinander geboren, sondern sie leben meistens sämtlich zugleich und immer. Die geschichtliche Frage ist dann nur, wann und warum ein bestimmter Schlag die Führung erhält und das Gesicht der Zeit prägt.

So war es auch in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie. Ihre drei Zeitalter sind, wie wir gesehen haben, jedesmal von einem andern Menschenschlage getragen, der sich stammlich und rassisch deutlich abhebt. Nur die zweite und dritte Richtung überschnitten sich in Sachsen und der Lausitz, wodurch sich die besondere Fruchtbarkeit dieser Gegenden erklärt, aber rassisch sind sie auch hier geschieden. Anderseits sind alle diese Menschenschläge immer vorhanden und äußern sich auch, soweit sie können, sie finden nur nicht immer das gleiche Gehör. Die Scholastiker des 17. Jahrhunderts hatten ihre Nachfahren in den Wolff-Schülern des 18., und zu Beginn des 19. in Herbart, und auch auf den verwandten Geist der sachbezogenen Wissenschaft konnte verwiesen werden. Die ichbetonte Haltung der Aufklärer war schon im 17. Jahrhundert vorbereitet bei den Scholastikern, die wie sie im Siedellande zu Hause waren und sich etwa, dem Geiste der damaligen Philosophie fast entgegen, um eine Erkenntnislehre bemühten, und sie setzte sich im 19. Jahrhundert in manchem Zuge der Philosophie Kants, Fichtes oder Schopenhauers und deutlich auch in den psychologischen Bestrebungen von Fries fort. Der Geist endlich, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der philosophischen Romantik heraustrat, war auch in den vorangehenden schon vorhanden, wofür die Namen eines Hohenheim, Valentin Weigel, Jakob Böhme oder Ötinger genügend Zeugnis geben; er konnte sich nur gegenüber der abweichenden Zeitstimmung nicht voll zur Geltung bringen, sondern blieb auf engere Kreise beschränkt.

Welche Gründe waren es also, die aus dem immer bereiten Reichtum des deutschen Geistes jedesmal eine bestimmte Richtung in den Vordergrund schoben und die andern zurückdrängten? Und warum geschah es in dieser Reihenfolge und in diesen bestimmten Zeitabschnitten? Das sind die eigentlich geschichtlichen Fragen. Ein bestimmter Menschenschlag kommt zum Zuge: das bedeutet dreierlei, und diese drei Umstände wandeln das Gesicht der Zeit. Einmal wendet sich ihm die allgemeine Aufmerksamkeit zu, offenbar weil man glaubt, daß er irgendwie befähigt und berufen ist, die einen bedrängenden, durch Zeit und Weltlage aufgeworfenen Fragen zu lösen. Damit schwenken dann zahlreiche schwächere und in ihrer Haltung bestimmbare Köpfe in diese Richtung ein und verbreitern sie erheblich. Wenn sie ihr auch keine neuen Gedanken zuführen können, so geben sie doch den von andern geschaffenen Gedanken einen größeren Widerhall und sorgen für ihre Verbreitung. Endlich ist auch die Rückwirkung solcher Vorgänge auf die Schaffenden selbst nicht zu unterschätzen. Die Zeit ruft sie auf, die öffentliche Meinung trägt sie empor, und sie dürfen sich mit den tiefsten Notwendigkeiten ihrer Umwelt in Übereinstimmung fühlen. Wie sollte solche Bestätigung ihre Gedankenarbeit nicht beschwingen? Man denke an Valentin Weigel, der als rechtgläubiger Pfarrer seine Gemeinde in Zschopau betreute und dabei im Geheimen seine so gar nicht rechtgläubigen Bücher schrieb. Was würde dieser feine und tiefe Kopf wohl geleistet haben, wenn er irgend an einen günstigen Widerhall hätte glauben können?

Dies sind die Wandlungen des Zeitgeistes: eine neue Richtung der öffentlichen Aufmerksamkeit, der Zustrom zahlreicher Mitläufer zu der so plötzlich beleuchteten Bewegung und die Mehrleistung derer, die zu Führern dieser Bewegung bestimmt sind, weil ihre Eigenart ihr am meisten gemäß ist. Keine dieser Bedingungen sollte dabei als früher oder später gelten, vielmehr wirken sie alle zugleich und greifen mannigfach durcheinander.

Wenden wir diese allgemeinen Voraussetzungen auf die Geschichte der deutschen Philosophie an und fragen nach den Gründen ihrer Wandlungen, durch welche die verschiedenen Richtungen nacheinander den Zeiten ihr Gesicht gaben. Wollte man dabei die Geschichte der Philosophie, wie es häufig geschehen ist, nur als eine Geschichte von Büchern betrachten, die, in stiller Gelehrtenstube geschrieben, ein von dem übrigen Volkstum abgetrenntes Leben führen, so wäre

die Antwort bald gegeben. Die gedanklich notwendige Folge müßte dann auch die geschichtliche sein, und es wäre ohne weiteres im Wesen des Nachdenkens begründet, daß sich die Aufmerksamkeit zuerst dem Sein, dann dem Selbst und erst zuletzt der Einheit beider zuwendete. Und es ist immerhin ein schönes Zeugnis für die Echtheit des philosophischen Geistes in Deutschland, daß er in der Tat diese Stufen in der Folge überschritt, die dem Wesen der Sache selbst entspricht. Wie es dem Volke der Denker ziemt, stimmt so die Geschichte seiner Philosophie mit der in dieser Philosophie selbst gewonnenen Wahrheit überein: Wesen und Werden, Gesetz und Geschehen sind eins.

Aber die geschichtliche Erklärung kann sich damit nicht zufrieden geben. Sie kann in der Philosophie, dieser weltbewegenden Macht, nicht bloß die Angelegenheit einer abgehobenen Geistigkeit erblicken. Und zumal einer Betrachtung, die ihrer Verwurzelung in Stamm und Rasse gilt, würde es wenig anstehen, sie so ganz von dem übrigen Leben des Volkes abzutrennen. Vielmehr kommt es darauf an, die Geschichte der deutschen Philosophie in die Geschichte des deutschen Volkes überhaupt hineinzustellen und sie aus deren Zusammenhang in ihren Wandlungen und in ihrer Einheit zu begreifen. Dabei ist es die Hauptaufgabe, die beiden großen Wendungen zu erklären, durch die die Führung von der ersten an die zweite und von der zweiten an die dritte Richtung überging. Wie Philosophie überhaupt aus einer tiefen Erschütterung des Weltbewußtseins entspringt, so werden wir auch für diese Wendungen bestimmte, geschichtlich bedingte Erschütterungen als wichtigsten Grund annehmen müssen.

Die Erneuerung der Scholastik gegen Ende des 16. Jahrhunderts aus einem Zustande der Entartung im späten Mittelalter war ein allgemeiner europäischer Vorgang. Sie hing zweifellos mit der Erneuerung des religiösen Lebens durch die Reformation, der auf katholischer Seite die Gegenreformation folgte, zusammen. Wenn sich dabei die Philosophie in ihrem eigenen, durch die Kirchenlehre nicht festgelegten Bereiche auch ziemlich frei bewegen konnte und die herkömmliche Meinung, sie sei von der Theologie geknechtet worden, sicher falsch ist, so sollte die hohe begriffliche Schulung, die sie vermittelte, gewiß auch dem Glauben zugute kommen, war ohne sie die Lehre in ihrer festgelegten Gestalt doch weder zu begründen noch zu verteidigen. Zumal im Luthertum,

dessen Scholastik für die Entwicklung der deutschen Philosophie besonders in Betracht kommt, war die Sicherung der Lehre ja von höchster Wichtigkeit; die Einsicht in ihre Wahrheit war unerläßliche Voraussetzung des Glaubens, und an dem Glauben hing alles Heil des Menschen. Darum die ungeheuren Ansprüche an die Lernfähigkeit, die geradezu asketische Züge an sich tragen. Die Haltung der Scholastik in ihrer reinen Sachbezogenheit entsprach diesem Geiste. Wie der Glaube auf der übernatürlichen, so beruhte alles Wissen auf der natürlichen Offenbarung; es mußte daher, wie es sich bot, einfach hingenommen und durfte keinesfalls durch das vom Selbst bestimmte Denken vergewaltigt werden. Der Mensch konnte sich nicht selbst belehren, sondern Gott belehrte ihn durch die natürlichen Dinge. Auf den sachlichen Gehalt in Glauben und Wissen war alle Aufmerksamkeit gerichtet. Durch eine solche Haltung dachte man im Schoße der eigenen Kirche für sein zeitliches und ewiges Heil am besten zu sorgen. Und man fühlte sich daher auch voll berechtigt, gegen solche, die diese Haltung nicht einnahmen, mit strengen Zuchtmitteln vorzugehen.

Aber das Vertrauen in diese Welt wurde furchtbar erschüttert. Die von allen Seiten mit unerbittlicher Härte eingenommene Glaubenshaltung erzeugte mächtige Spannungen, die sich schließlich in dem Gewitter eines dreißigjährigen Krieges verheerend über Deutschland entluden. Mochten die eingeweihten Staatsmänner auch noch andere Gründe für den Ausbruch dieses Kampfes wissen, für die öffentliche Meinung stellte er sich doch zweifellos als ein Glaubenskrieg dar. Und seine furchtbaren Wirkungen in vielen und besonders den protestantischen Landstrichen Deutschlands mußten weithin die Frage wecken, ob die bisher eingenommene Haltung segensvoll und im göttlichen Willen begründet sei. Gewiß hielt sich die Scholastik noch während des ganzen Jahrhunderts und wurde auch nach dem Kriege durch bedeutende Lehrer vertreten. Aber ihre schöpferische Zeit war vorbei, der Geist zog sich aus ihr zurück, und sie veräußerlichte und erstarrte mehr und mehr. Es kam auch nicht gleich der neue Einsatz, dafür mußten die schwersten Wunden wohl erst geheilt sein. Aber es mußte sich doch, zumal in den am schlimmsten mitgenommenen protestantischen Ländern, mehr und mehr die Überzeugung durchsetzen, daß nur durch eine veränderte geistige Haltung ein so furchtbares Unglück künftig vermieden und die Folgen des vergangenen überwunden werden könnten.

So wurde die Öffentlichkeit geneigt, auch auf andere Stimmen zu hören, die früher keinen Anklang gefunden hatten, wenn es auch einiger Zeit bedurfte, bis sich die Wortführer des Neuen im Kampf gegen das überlebte Alte durchsetzten, da andere den bisherigen Standort um so zäher verteidigten, damit das viele Blut doch nicht umsonst vergossen wäre. Die neue Haltung aber, für deren Aufnahme die Zeit jetzt allmählich reif wurde, war eben die der sogenannten Aufklärung. Nicht in dem Sinne, den man gewöhnlich der Aufklärung beilegt, als ob man sich vom Glauben abgewandt hätte. Davon kann auf lange hinaus keine Rede sein, und ihre Führer wollten den Boden strenger Rechtgläubigkeit durchaus nicht verlassen. Wohl aber brachte sie eine neue Grundhaltung, die wir als für die Philosophie der zweiten Richtung bezeichnend kennen gelernt haben. In diesem geschichtlichen Zusammenhang seien daran zwei Züge nochmals hervorgehoben.

Die bisherigen Wortführer hatten gemeint, das Wahre und Rechte in der schlichten Hingabe an die Sachen von außen empfangen zu können. Diese Welt äußerer Gehalte war furchtbar zusammengebrochen und damit der Glaube an sie geschwunden. In solcher Lage wendet der Mensch sich auf sich selber zurück und sucht den Halt, den ihm das Äußere nicht mehr gibt, in seinem Innern. Damit erhalten von selber die einwärts Gewandten die entscheidende Stimme. Der Pietismus, der anfangs eng mit der Aufklärung verbunden war, verbreitet sich, und die Aufklärung bietet ein Wissen an, das nicht mehr von den Sachen abgelesen, sondern aus dem Innern des Selbst entwickelt wird und, auch wenn es sich den Sachen zuwendet, deren Erkenntnis aus einer selbstbezogenen Haltung gewinnt. Damit hängt das Zweite eng zusammen. Die sachbezogene Haltung nimmt die Welt hin, so wie sie sich bietet, und allen wesenhaften Gehalt glaubt sie von ihr zu empfangen. In der selbstbezogenen Haltung dagegen kommt der Wille viel stärker zur Geltung, sie lebt im Vorgriff, und fühlt sich daher berufen, tätig an der Gestaltung der Welt mitzuwirken. Und das entsprach dem Zuge der Zeit. Da das Vertrauen zu der gegebenen, sachlich aufzunehmenden Welt so schwer erschüttert war, mußte einem alles daran liegen, aus der Kraft des Innern eine neue Welt zu bauen, die ihr Maß und Ziel aus dem Selbst empfangen sollte. Früher wurde das Gegebene anerkannt, jetzt wird ein neu zu Schaffendes gefordert. Die Beziehung zum Göttlichen wird deshalb nicht etwa preisgegeben.

Aber man fühlt sich mehr als Mitstreiter Gottes, eines Gottes, an dem auch das Willensmäßige mehr hervorgehoben wird, eine Auffassung, die dem reformierten Geiste immer näher gelegen hatte, weshalb sie in Westeuropa seit der Renaissance niemals verloren gegangen war. Dies sind wohl die Hauptgründe, aus denen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die tätigen, ichbetonten Geister des Siedellandes das Ohr des deutschen Volkes gewannen.

Auch für die große Wendung am Ende des 18. Jahrhunderts, als die Aufklärung durch die Romantik abgelöst wurde, soll hier nur die vermutlich entscheidende Ursache herausgehoben werden. Die mannigfaltigen Bedingungen, die sie vorbereiteten, begleiteten und gestalteten, sind seit langem ein bevorzugter Gegenstand der Geistesgeschichte. Hier soll das Augenmerk nur auf die große Erschütterung gerichtet werden, die abermals dem weltanschaulichen Suchen der Zeit eine neue Richtung gab, und ohne die jene Bedingungen wohl nicht hätten wirken können. Sie soll erklären, wie eine Denkhaltung, die bisher von der breiten Öffentlichkeit höchstens geduldet, häufig verspottet, früher auch verfolgt und niemals besonders gepflegt wurde, plötzlich in den Vordergrund der allgemeinen Aufmerksamkeit trat und als der maßgebende Ausdruck des Zeitgeistes empfunden wurde.

Die Aufklärung wollte es unternehmen, aus der Kraft des menschlichen Geistes das Leben neu zu gestalten. Sie schwenkte damit in eine Bewegung ein, die schon in der Renaissance sich gerührt hatte und in Westeuropa seitdem niemals wieder zur Ruhe gekommen war. Während dabei aber in Deutschland der Zusammenhang mit den überlieferten Mächten des Staates und der Kirche nicht aufgegeben wurde und die Bewegung weithin mehr nur eine gedankliche blieb, schritt man in Frankreich, mit dem man in Lebens- und Denkgewohnheiten besonders eng verbunden war, zu Taten, und die französische Revolution wurde das Ereignis, das den deutschen Geist in Anziehung und Abstoßung aufs tiefste erregte. Von Paris aus sollte die Neugestaltung der Welt, über die man in Deutschland nur nachgedacht hatte, ins Werk gesetzt werden, Grund genug, alle aufhorchen zu lassen. Das Schöne, was man hier erhoffte, ging aber bald in Blut und Schande unter, eine eindringliche Lehre, daß aus dem bloßen Wollen und Denken, wie man auch selbst gemeint hatte, etwas wahrhaft Schöpferisches nicht entstehen könne. Zu dem Alten einfach zurückkehren, wollte man aber auch nicht, dazu

lag es zu weit hinter der Zeit. Und so entstand eine ungeheure Lücke, da das Hochziel verloren ging, dem bisher die Denkarbeit gegolten hatte. Die Aufklärer mochten auch weiter noch ihre Lehren vertreten, aber man glaubte nicht mehr an sie und hörte darum bald auch nicht mehr auf ihre Worte.

Ohne Inhalt aber konnte der Geist nicht bleiben, und er schaute um so leidenschaftlicher nach einem aus, als der Drang zum Neuen und Besseren schon durch die literarischen Vorboten der Revolution und dann durch diese selber mächtig erregt war. In Deutschland war er in dem Sturm und Drang der Geniezeit hervorgebrochen. So wurde die Zeit reif, sich einen neuen Gehalt zu geben. Aber etwas ganz Neues, auch nur wieder aus willkürlicher Freiheit Geschaffenes hätte ihr nicht dienen können, denn ihn würde dieselbe Gefahr bedrohen, wie den bisherigen. Es mußte ein aus größeren Tiefen geschöpfter Gehalt sein, der nicht nur im Wollen und Denken, sondern im Leben und Sein selber wurzelte. So wurde der Deutsche aufgerufen, sich auf sein eigenstes Wesen zu besinnen, und er erkannte erst jetzt, daß dies in großen Denkern, einem Leibniz, einem Kant, schon einen Ausdruck erhalten hatte, der an Kraft und Tiefe die Gedanken der französischen Revolution bei weitem übertraf. Besonders Kants unter dem Gesetz gebundene Freiheit wurde der revolutionären Freiheit der Willkür entgegengehalten. Und so wurde dies überhaupt die große Forderung an den deutschen Geist, ein Denken zu entwickeln, das sich nicht, dem bloßen Wollen vertrauend, in die willkürliche Freiheit verlöre, sondern das sich unter der Hut der Lebensgesetze und mit ihnen in Übereinstimmung hielte, ein Denken, das sich nicht vom Leben abspaltete, sondern aus ihm geboren, das Leben tiefer durchdränge und damit befruchtete. Und wie dieser innerste Gegensatz zwischen Denkgestalt und Lebensgehalt überwunden werden sollte, so sollten hier überhaupt alle Gegensätze zur Aussöhnung kommen.

Dieser Anruf der Zeit an das deutsche Wesen, der durch die folgenden Ereignisse, den Siegeszug Napoleons und den Krieg um die Freiheit, mächtig verstärkt wurde, hat die Stimme der großen nachkantischen Denker beschwingt und ihr das Ohr der Mitlebenden geöffnet. Sie alle, Fichte und Schiller, Hegel und Schelling, Fries und Schopenhauer, haben ihr Werk mehr oder weniger bewußt dem französischen Geiste und der verneinenden Wendung, die er in der Revolution genommen hatte, entgegengesetzt, und sie fühlten

sich dabei im Zusammenhang mit dem Tiefsten, was der deutsche Geist in der Vergangenheit hervorgebracht hatte. Überhaupt ist der deutsche Gedanke ja ein Sohn der Romantik (vgl. Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik 1941 S. 72—124). In welchem Sinne man diese dritte Richtung in der Tat als die eigentümlich deutsche bezeichnen kann, wurde oben (S. 74—76) zu zeigen versucht.

Die beiden großen Wendungen der neueren deutschen Philosophie scheinen aber in einem geheimen, aus dem Lebensgrunde herauf wirkenden Zusammenhang zu stehen, auf den zum Abschluß hingewiesen sei, um ihre Einheit noch deutlicher zu machen.

Die dritte hier behandelte Bewegung fällt ja zeitlich mit der Blüte des deutschen Geistes überhaupt zusammen. Auf allen Gebieten erwuchsen uns damals die schöpferischen Menschen in gedrängter Fülle, und auch die Großen im Bereiche der Philosophie gehören fast alle dieser Zeit an. Es verlohnt die Frage nach den Ursachen dieses gegenüber Westeuropa so verspäteten und darum in der europäischen Geistesgeschichte so vereinzelten Anstiegs. Im Mittelalter erblühte das Leben in allen Völkern ungefähr gleichzeitig, und auch der Aufschwung der Renaissance setzte überall ungefähr gleichzeitig ein, entfaltete sich dann aber im Westen zu einer hohen Blüte, die bis ins 17. Jahrhundert hineinreichte, während er in Deutschland vorzeitig abbrach. Hier erfolgte erst um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert eine Aufgipfelung, der keine entsprechende in Westeuropa gegenüber steht. Wie erklärt sich diese abweichende Entwicklung? und wie erklärt sich insbesondere die Häufung der hochschöpferischen Geister um 1800, die auch der Philosophie so sehr zugute kam? Dafür lassen sich mancherlei geschichtliche Bedingungen anführen; aber diese genügen nicht, so weit sie bloße Einflüsse der Umwelt betreffen. Denn solche können keine Begabungen hervorrufen, sondern sie höchstens fördern. Erwachsen müssen sie vielmehr aus der Lebensgrundlage, und sie müssen in den Anlagen der Ahnen vorgebildet sein.

Als Hauptgrund einer solchen Blütezeit mit ihrer Häufung überlegener Begabungen wird man immer die neue Entwicklung eines städtischen, als Vorform auch eines höfischen Lebens ansehen müssen (vgl. darüber meine Schrift über Aufstieg und Niedergang der Völker 1940 S. 36—40). Am Hofe oder in der Stadt müssen die zu selbständiger Leistung berufenen Menschen zusammengeführt werden, sie sondern sich dort, anders als auf dem Lande, nach eigen-

tümlichen Fähigkeiten und heiraten in berufs- oder geistesverwandtem Kreise. Dadurch reichern sich ihre Anlagen an und können schließlich in ihren Nachkommen zu so hohen Maßen gesteigert werden. Von besonderer Wichtigkeit ist daher der lebendige Strom der Bevölkerung vom Lande zur Stadt; er führt ein Volk empor, und es verfällt, wenn er stockt. Darauf hat eindringlich Georg Hansen in seinem Buche über Die drei Bevölkerungsstufen (1889, Neuausgabe 1915) hingewiesen.

Und Hansen hat nun auch am Schluß seiner Schrift (S. 393—407) den Versuch gemacht, von dieser Voraussetzung aus die eigentümliche dritte Aufgipfelung zu erklären, die dem deutschen Geiste beschert wurde, nachdem die zweite nicht zur vollen Auswirkung kam, und die bei den andern neueren Völkern fehlt. Manche Gedanken, die er dabei entwickelt, sind heute veraltet, aber im Kerne hat er wohl etwas Richtiges gesehen. Er sucht den letzten Grund nämlich in der starken Entvölkerung Deutschlands durch den Dreißigjährigen Krieg und seine Begleiterscheinungen. Damit wurde das Reich in seiner ganzen Entwicklung zurückgeworfen. Das Land war streckenweise verödet, und es mußte sich das Bauerntum erst wieder auffüllen. Die Städte entbehrten des lebendigen Zustroms und standen still. Erst als diese Wunden gegen Ende des Jahrhunderts allmählich verheilten, setzte der Strom vom Lande in die Stadt von neuem ein, während er in Westeuropa unaufhaltsam fortgedauert hatte und nun allmählich versiegte. Mit dieser neuen Entwicklung des städtischen Lebens erblühte auch der deutsche Geist von neuem und erstieg seinen höchsten Gipfel, als seine westlichen Nachbarn schon wieder absanken.

Es ist leicht, diese Erklärung abzulehnen, weniger leicht, eine andere zu geben, und ziemlich schwer, eine bessere.

Das Unglück des Dreißigjährigen Krieges rief die erste Wendung in dem weltanschaulichen Nachdenken der neueren Deutschen hervor. Sie trat etwa zur gleichen Zeit ein, als jener Bevölkerungsstrom wieder einsetzte. Drei Geschlechterfolgen später führte dieser das deutsche Leben auf solche Höhe, daß die zweite Wendung mit viel größeren Kräften durchgeführt werden konnte. Die erste Wendung brachte Deutschland in die Nähe des inzwischen so mächtig fortgeschrittenen westeuropäischen Geistes, und die Gefahr der Überfremdung zog damit herauf, der zwar nicht die Führer der Bewegung, aber schwächere Köpfe erlagen. Das ganz Eigene wagte man noch

nicht einzusetzen, außer dem großen Leibniz, der aber gerade darin unverstanden blieb. Die zweite Wendung war gewiß auch eine allgemeine, aber sie wurde vor allem durch die Großen emporgetragen. Und sie wagten es, aus den Tiefen des eigensten deutschen Wesens zu schöpfen und brachten es zur Anerkennung. Dasselbe Unglück, das Deutschland in seiner Entwicklung hemmte und es damit vorübergehend dem Einfluß des Fremden allzu sehr unterwarf, hat ihm schließlich, in den geheimen Untergründen des Lebens fortwirkend, die großen Geister beschert, in denen sein Eigenstes zum Durchbruch kam, und die aus diesem Eigensten die Kraft gewannen, die deutsche Philosophie zu einer den andern Völkern unerreichbaren Höhe emporzuführen. So bestätigt diese Entwicklung den auch sonst bewährten Satz, daß ein Volk Größe nur durch Blut und Tränen gewinnt.

ZU DEN KARTEN

Hinter dem Namen des Philosophen (in Klammern) seine Hochschule bzw. sein Wohnsitz, dann sein Geburtsort.

1. Karte: Geburtsorte der Scholastiker

1. Alsted (Herborn) Ballersbach bei Herborn
2. Arnisaeus (Helmstedt) Schlanstedt bei Halberstadt
3. Bechmann (Jena) Elleben bei Arnstadt
4. Berthold (Marburg) Kassel
5. Brand (Marburg) Eschwege
6. Calov (Königsberg, Wittenberg) Mohrungen i. Pr.
7. Capsius (Erfurt) Erfurt
8. Clauberg (Duisburg) Solingen
9. Combach (Marburg) Wetter in Hessen
10. Cramer (Wittenberg) Reetz in der Neumark
11. Dreier (Königsberg) Stettin
12. Ebel (Gießen) Gießen
13. Eccard (Rinteln) Gorsleben in Thüringen
14. Eifler (Königsberg) Zinten i. Pr.
15. Finck (Gießen) Gießen
16. Fromme (Wittenberg, Brandenburg) Potsdam
17. Geilfus (Tübingen) Hessen
18. Göckel (Marburg) Corbach in Waldeck
19. Graft (Tübingen) Mengeringhausen in Waldeck
20. Gruve (Erfurt) Millershausen in Braunschweig
21. Gutke (Wittenberg, Berlin) Cölln an der Spree
22. Hebenstreit (Jena) Neustadt an der Orla
23. Heider (Jena) aus Thüringen. Wolfsbehringen?
24. Henckel (Rinteln) Marburg
25. Homborg (Helmstedt) Hildesheim
26. Horn (Helmstedt) Braunschweig
27. Hundeshagen (Jena) Mühlhausen in Thüringen
28. Kangießer (Stannarius) (Marburg) Marburg
29. Keckermann (Heidelberg, Danzig) Danzig

30. Kinderling (Helmstedt) bei Wolfenbüttel
31. Loeber (Altenburg) Weimar
32. Martini, Cornelius (Helmstedt) Antwerpen
33. Martini, Jakob (Wittenberg) Langenstein bei Halberstadt
34. Matthiae (Gießen) Meldorf
35. Meier, Georg (Wittenberg) Lüneburg
36. Musaeus (Rinteln, Helmstedt, Kiel) Langenwiesen bei Ilmenau
37. Nicolai (Danzig) Danzig
38. Niemeier (Helmstedt) Andreasberg im Harz
39. Posner (Königsberg) Gera
40. Practorius (Jena) Hamburg
41. Prückner (Koburg) Koburg
42. Reyher (Schleusingen, Gotha) Heinrichs bei Suhl
43. Rixner (Helmstedt) Helmstedt
44. Rudrauff (Gießen) Schotten in Hessen
45. Sagittarius (Jena) Stendal
46. Scharf (Wittenberg) Kroppenstadt bei Halberstadt
47. Scheibler (Gießen) Armsfeld in Waldeck
48. Schmidt, Joh. Andreas (Jena, Helmstedt) Worms
49. Stahl (Jena) Hammelburg in Unterfranken
50. Stier (Jena) Arnstadt
51. Stratemann (Jena) Dissen bei Osnabrück
52. Strimes (Frankfurt/Oder) Frankfurt/Oder
53. Timpler (Heidelberg, Steinfurt) Stolpen
54. Trentsch (Wittenberg) Großenhain
55. Vaeck (Helmstedt) Grafschaft Lippe
56. Veltheim (Jena) Halle
57. Wagner (Wittenberg) Wallrode bei Radeberg
58. Weiß (Wittenberg, Gießen) Eisenach
59. Werenberg (Wittenberg, Hamburg) Hamburg
60. Wichelmann (Königsberg) Lüneburg
61. Wolf (Jena) Regensburg (Eltern aus Weimar)

2. Karte: Geburtsorte der Aufklärer

1. Baumeister (Görlitz) Großenkörnern im Gothaischen
2. Baumgarten (Halle, Frankfurt/Oder) Berlin
3. Bilfinger (Tübingen) Cannstatt
4. Böhm (Gießen) Darmstadt
5. Budde (Halle, Jena) Anklam
6. Canz (Tübingen) Grünthal, Kreis Freudenstadt
7. Carpov (Jena, Weimar) Goslar
8. Coing (Marburg) Siegen
9. Crusius (Leipzig) Leuna bei Merseburg
10. Darjes (Jena, Frankfurt/Oder) Güstrow
11. Eberhard (Halle) Halberstadt
12. Ehlers (Kiel) Nortorf bei Wilster
13. Engel (Berlin) Parchim
14. Eschenbach (Rostock) Rostock
15. Feder (Göttingen) Schornweisach an der Aisch
16. Ferber (Helmstedt) Gonna bei Sangerhausen
17. Frobesius (Helmstedt) Goslar
18. Garve (Leipzig) Breslau
19. Gellert (Leipzig) Hainichen
20. Gentzke (Kiel) Lebbin auf Wollin
21. Gottsched (Leipzig) Königsberg
22. Hennings (Jena) Gebstedt bei Weimar
23. Hoffmann (Leipzig) Leisnig
24. Hollmann (Göttingen) Stettin
25. Knutzen (Königsberg) Königsberg
26. Lange, Joachim (Halle) Gardelegen
27. Lange, Johann Christian (Gießen) Leipzig
28. Lehmann (Jena) Erfurt
29. Lossius (Erfurt) Liebstedt bei Weimar
30. Ludovici (Leipzig) Leipzig
31. Marquardt (Königsberg) Dollstädt in Ostpreußen
32. Meier, Georg Friedrich (Halle) Ammendorf bei Halle
33. Meiners (Göttingen) Otterndorf an der Elbe
34. Müller, August Friedrich (Leipzig) Obergräfenhain bei Rochlitz
35. Müller, Gottfried Polykarp (Leipzig) Stollberg im Erzgebirge
36. Müller, Karl Gotthelf (Jena) Weimar
37. Petzold (Leipzig) Wiedemar bei Delitzsch

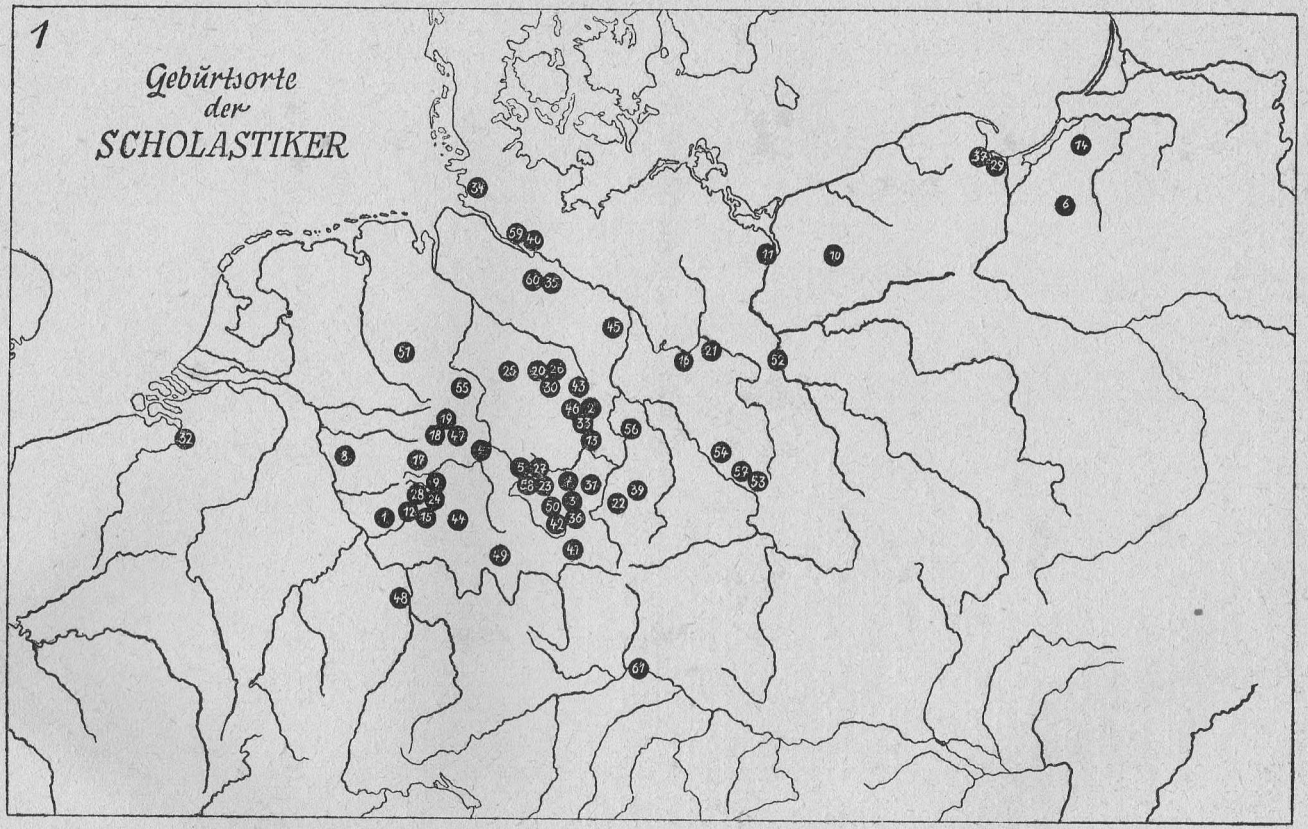
38. Platner (Leipzig) Leipzig
39. Ploucquet (Tübingen) Stuttgart
40. Polz (Jena) Niederroßla bei Apolda
41. Rabe (Königsberg) Königsberg
42. Reinhard (Wittenberg) Vohenstrauß in der Oberpfalz
43. Reusch (Jena) Almersbach bei Altenkirchen im Rheinland
44. Rüdiger (Leipzig, Halle) Rochlitz
45. Schmid, Christian Friedrich (Leipzig, Wittenberg) Röglitz bei Merseburg
46. Schulze, Gottlob Ernst (Helmstedt, Göttingen) Schloß Heldrungen an der Unstrut
47. Stiebritz (Halle) Halle
48. Stolle (Jena) Liegnitz
49. Syrbius (Jena) Wechmar in Thüringen
50. Tetens (Bützow, Kiel) Tetenbüll, Eiderstedt
51. Thomas (Halle) Leipzig
52. Thümmig (Halle, Kassel) Helmbrechts in Oberfranken
53. Tiedemann (Kassel, Marburg) Bremervörde
54. Ulrich (Jena) Rudolstadt
55. Walch (Jena) Meiningen
56. Waldin (Jena, Marburg) Gera
57. Weber, Andreas (Göttingen, Kiel) Eisleben
58. Wolff (Halle, Marburg) Breslau

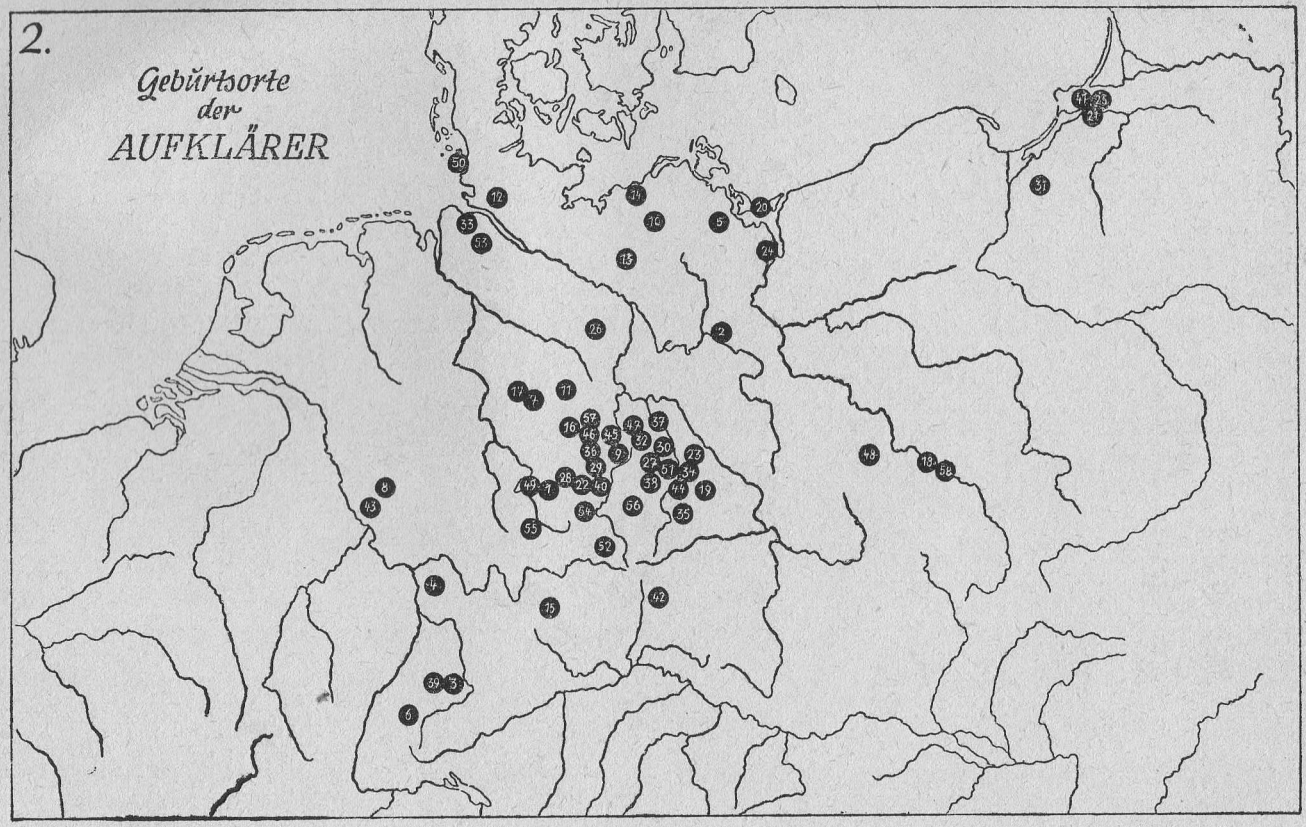
3. Karte: Geburtsorte der Romantiker

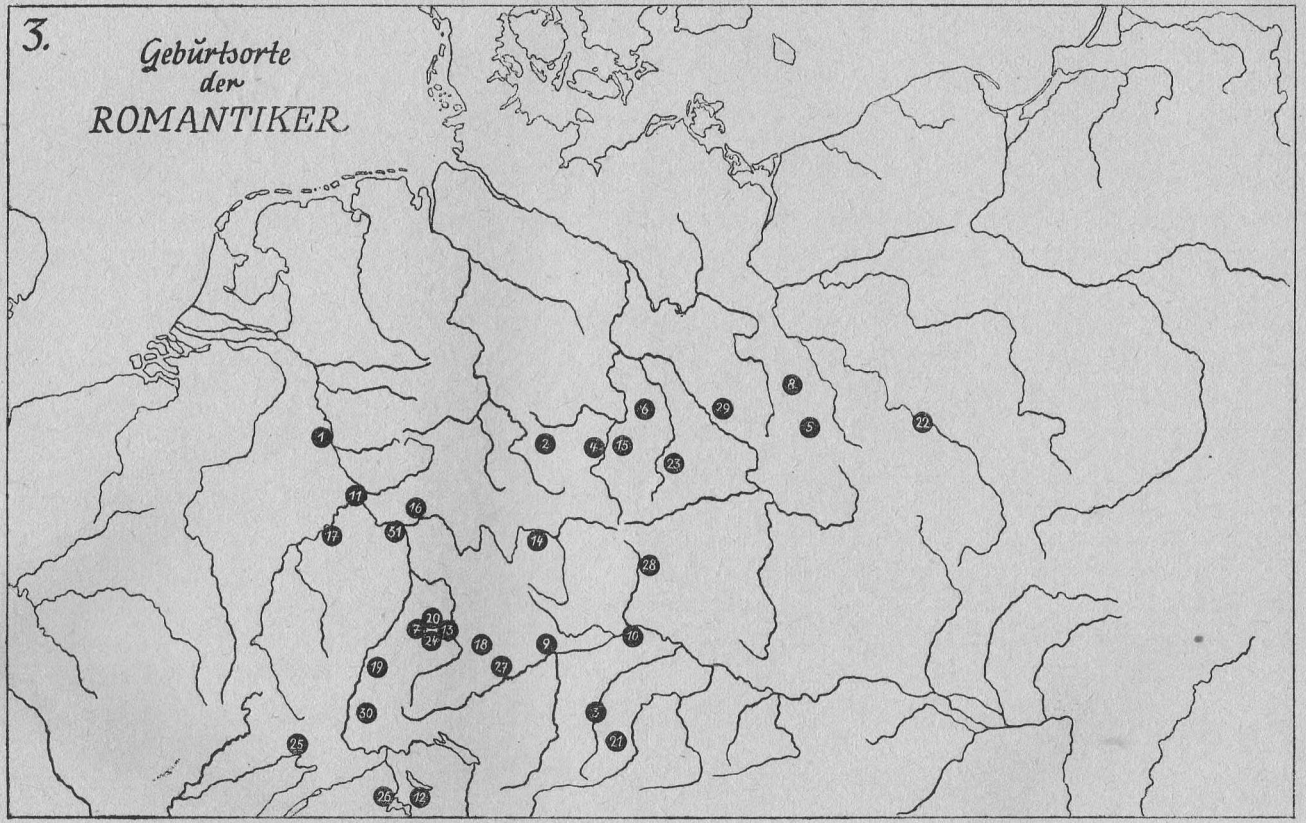
1. Agrippa von Nettesheim, Köln
2. Ast (Landshut, München) Gotha
3. Baader (München) München (Familie aus Straubing)
4. Blasche (Schnepfenthal) Jena
5. Böhme (Görlitz) Seidenberg in der Oberlausitz
6. Carus (Dresden) Leipzig
7. Eschenmeyer (Tübingen) Neuenbürg in Württemberg
8. Fechner (Leipzig) Groß-Särchen bei Muskau
9. Franck, Sebastian, Donauwörth
10. Gichtel (Amsterdam) Regensburg
11. Görres (München) Koblenz (Mutter aus dem Tessin)
12. v. Hohenheim (Paracelsus) Einsiedeln in der Schweiz (Vater aus Hohenheim bei Stuttgart)
13. Kepler Weil der Stadt bei Stuttgart
14. Klein (Würzburg) Alitzheim in Unterfranken
15. Krause, Eisenberg in Thüringen
16. Molitor (Frankfurt/Main) Oberursel
17. Nikolaus von Kues, Kues
18. Oetinger, Göppingen
19. Oken (Jena, München, Zürich) Bohlsbach bei Offenburg
20. Reuchlin, Pforzheim
21. Rixner (Amberg) Tegernsee
22. Scheffler (Angelus Silesius) (Ols, Breslau) Breslau
23. Schubert (Erlangen, München) Hohenstein im Erzgebirge
24. Stutzmann (Erlangen) Friolzheim in Württemberg
25. Taurellus (Altdorf) Mömpelgard
26. Troxler (Bern) Münster im Kanton Luzern
27. Wagner, Joh. Jakob (Würzburg) Ulm
28. Weigel, Erhard (Jena) Weiden an der Nab
29. Weigel, Valentin (Zschopau) Großenhain in Sachsen
30. Werber (Freiburg in Baden) Freiburg in Baden
31. Windischmann (Bonn) Mainz

5. Karte: Geburtsorte führender Männer der Wissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts

1. Boeckh, Karlsruhe
2. Bopp, Mainz
3. Bunsen, Göttingen
4. Diez, Gießen
5. Gauß, Braunschweig
6. Grimm, Hanau
7. Hermann, Gottfried, Leipzig
8. Lachmann, Braunschweig
9. Liebig, Darmstadt
10. Müllenhoff, Marne
11. Müller, Johannes, Koblenz
12. Niebuhr, Kopenhagen (Vater aus Lüdingworth bei Cuxhaven, Mutter aus Thüringen)
13. Ranke, Wiehe an der Unstrut
14. Schleiden, Hamburg
15. Weber, Ernst Heinrich, Wittenberg
16. Woehler, Frankfurt am Main
17. Wolf, Friedrich August, Hainroda in Thüringen


1
Gebürtsorte
der
SCHOLASTIKER

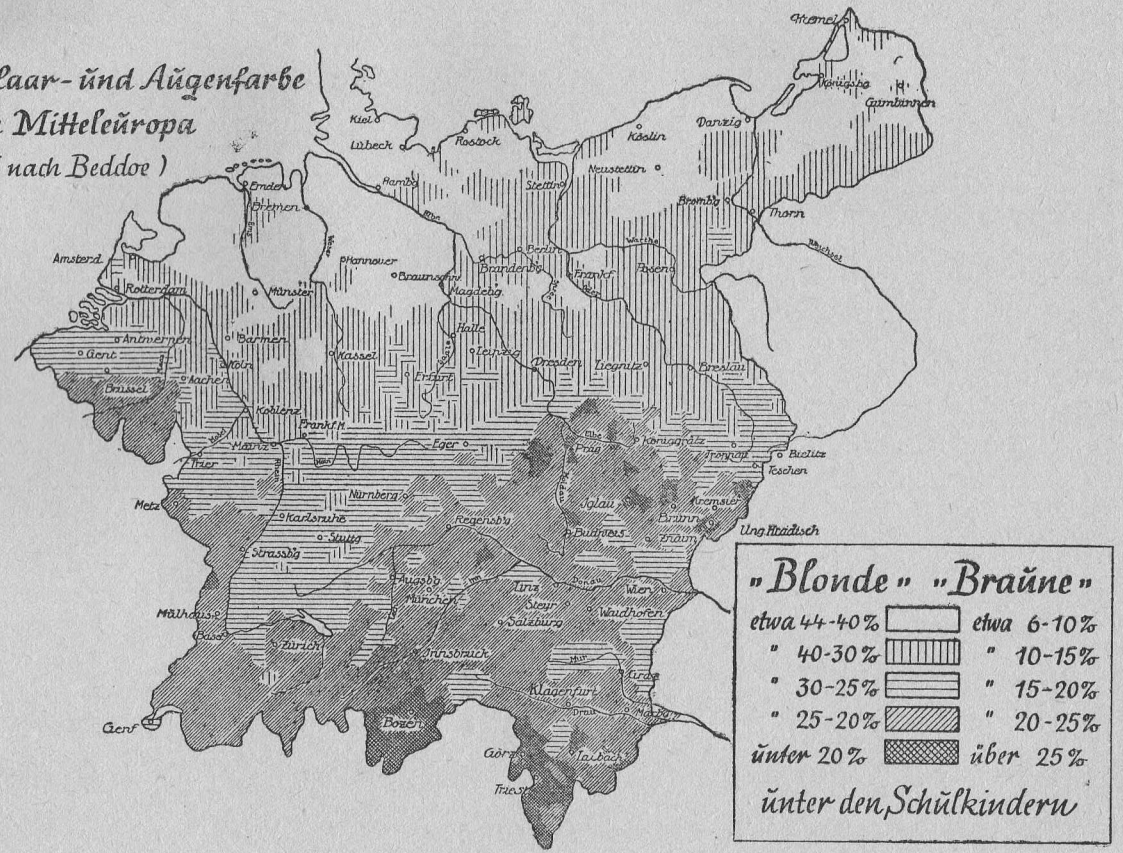

2.
Gebürtsorte
der
AUFKLÄRER


3.
Geburtsorte
der
ROMANTIKER

4.

Haut-, Haar- und Augenfarbe in Mitteleuropa

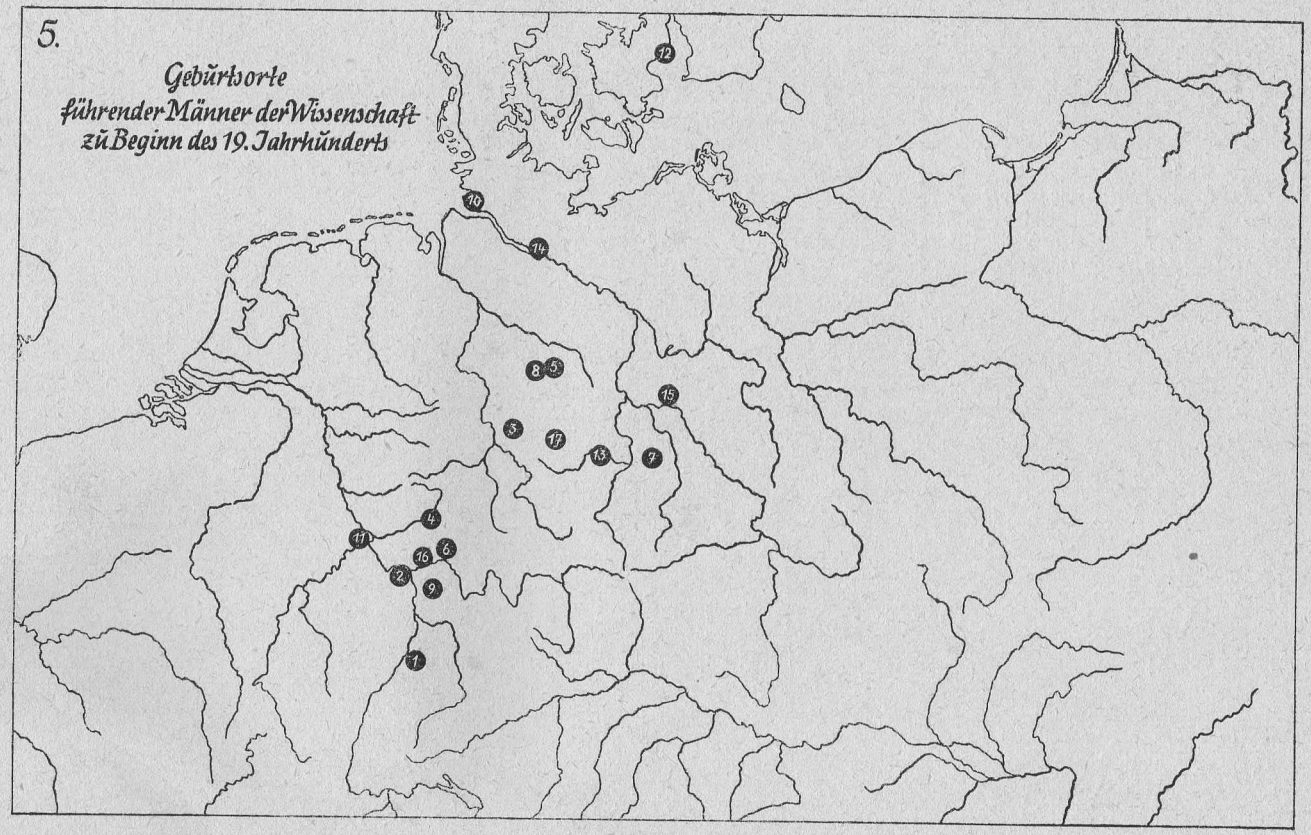
(nach Beddoe)



„Blonde" „Braune"

„Blonde"	„Braune"
etwa 44-40 %	etwa 6-10 %
" 40-30 %	" 10-15 %
" 30-25 %	" 15-20 %
" 25-20 %	" 20-25 %
unter 20 %	über 25 %

unter den Schulkindern


5.
Geburtsorte
führender Männer der Wissenschaft
zu Beginn des 19. Jahrhunderts
12
10
14
8
3
15
5
17
13
7
4
11
16
6
2
9
1

BILDNACHWEIS

Zahl und Buchstabe hinter dem Namen bezeichnen den Platz des Bildes auf den Tafeln.

Alsted 1c Zeitgenössischer Stich
Baader 12a Historisches Museum der Stadt München
Baumeister 8e Bibliothek der Oberlausitzer Gesellschaft in Görlitz
Berthold 1f Universität Marburg
Bilfinger 8a UBibliothek Tübingen
Blasche 13e Erziehungsanstalt Schnepfenthal
Böhm 9a Universität Gießen
Böhme 12b Stadtbibliothek Kamenz
Budde 6b Zeitgenössischer Stich
Calov 4a Zeitgenössischer Stich
Canz 8b UBibliothek Tübingen
Carus 11e Stadtmuseum Dresden. Mit Genehmigung der Landesbildstelle Sachsen
Clauberg 2b Niederrheinisches Museum Duisburg. Mit Genehmigung desselben
Combach 2d Zeitgenössischer Stich
Cramer 4d Zeitgenössischer Holzschnitt
Crusius 7b Universität Leipzig
Darjes 7d Zeitgenössischer Stich
Dreier 4f Stadtbibliothek Königsberg
Ebel 2a Universität Gießen
Eberhard 8f Zeitgenössischer Stich
Eschenmeyer 12c UBibliothek Tübingen
Fechner 11f Photographie
Feder 6e Gleimhaus Halberstadt. Mit Genehmigung desselben
Fichte 18a Universität Jena. Photo Alfred Bischoff, Jena
— 18b Zeitgenössischer Stich
— 18c Schiller-Nationalmuseum Marbach
— 18d Sammlung W. Krieg, Berlin
Franck 13f Staatliches Kupferstichkabinett Dresden
Fries 21b Universität Jena. Photo Alfred Bischoff, Jena
Garve 7f Zeitgenössischer Stich

Gellert 6f Gleimhaus Halberstadt. Mit Genehmigung desselben

Göckel 3d Universität Gießen

Görres 13b Zeichnung von Ludwig Grimm

Gottsched 7a Städtisches Museum Leipzig

Gutke 4b Zeitgenössischer Stich

Hebenstreit 4c Zeitgenössischer Stich

Hegel 19a Privatbesitz

— 19b Berliner Nationalgalerie. Mit Genehmigung derselben

— 19c Stich nach Xeller

Heider 1a Universität Jena

Hennings 9c Zeitgenössischer Stich

Herbart 21a Stadtgeschichtliches Museum Königsberg

v. Hohenheim (Paracelsus) 11c Zeitgenössischer Stich

Hollmann 7c UBibliothek Göttingen

Horn 2e Zeitgenössischer Stich

Kangießer (Stannarius) 1e Universität Marburg

Kant 16a—d nach Karl Heinz Clasen, Kant-Bildnisse, Verlag Gräfe und Unzer Königsberg 1924

Keckermann 4e Zeitgenössischer Stich

Kepler 11a Zeitgenössischer Stich

Krause 11d UBibliothek Göttingen

Lange, Johann Christian 6a Universität Gießen

Lehmann 9b Zeitgenössischer Stich

Leibniz, Friedrich, Vater Gottfried Wilhelms 15c UBibliothek Leipzig. Mit Genehmigung derselben

Leibniz, Gottfried Wilhelm 15a Märkisches Museum Berlin

— 15b Akademie der Wissenschaften Berlin

— 15d Schabblatt nach zeitgenössischem Bild

Martini, Jakob 2f Zeitgenössischer Holzschnitt

Matthiae 3e Zeitgenössischer Stich

Meier, Georg Friedrich 7e Zeitgenössischer Stich

Molitor 14e Stadtgeschichtliches Museum Frankfurt/Main

Meiners 9f Gleimhaus Halberstadt. Mit Genehmigung desselben

Müller, August Friedrich 6d Universität Leipzig

Oetinger 14b Landesbibliothek Stuttgart

Oken 13a Universität Jena. Photo Alfred Bischoff, Jena

Platner 10e UBibliothek Leipzig. Mit Genehmigung derselben

Ploucquet 10a UBibliothek Tübingen

Polz 8d UBibliothek Jena

Reinhard 10d Stadtmuseum Dresden. Mit Genehmigung der Landesbildstelle Sachsen

Reusch 9d UBibliothek Jena

Rixner 3f Zeitgenössischer Stich

Rüdiger 6c Zeitgenössischer Stich

Rudrauff 2c Universität Gießen

Sagittarius 3c Universität Jena

Scharf 3b Zeitgenössischer Stich

Scheffler (Angelus Silesius) 14a Kloster der Barmherzigen Brüder in Breslau

Scheibler 1d Universität Gießen

Schelling 20a Privatbesitz

— 20b Nationalgalerie Berlin

— 20c Historisches Museum der Stadt München

— 20d Die großen Deutschen 5. Band bei S. 160 nach Photographie

Schiller 21c und d Schillller-Nationalmuseum Marbach

Schopenhauer 17a—d Schopenhauer-Museum Frankfurt/Main

— 17c Zeichnung von Wilhelm Busch

Schubert 13d Historisches Museum der Stadt München

Schulze 10b UBibliothek Göttingen

Stahl 1b Zeitgenössischer Stich

Syrbius 8c UBibliothek Jena

Taurellus 14c Zeitgenössischer Stich

Tetens 10c Zeitgenössischer Stich

Thomas, Christian 5a Zeitgenössisches Schabkunstblatt

— 5b Privatbesitz

Thomas, Jakob, Christians Vater 5c Universität Leipzig

Tiedemann 9e Zeitgenössischer Stich

Trendelenburg 19d Photographie nach einer Zeichnung

Troxler 12e Zeitgenössischer Stich

Ulrich 10f Zeitgenössischer Stich

Wagner 12f Zeitgenössischer Stich

Weigel, Erhard 12d Universität Jena

— 14d Photographie nach einem in England befindlichen Bilde

Weigel, Valentin 11b Zeitgenössischer Stich

Wichelmann 3a Zeitgenössischer Stich

Windischmann 13c UBibliothek Bonn

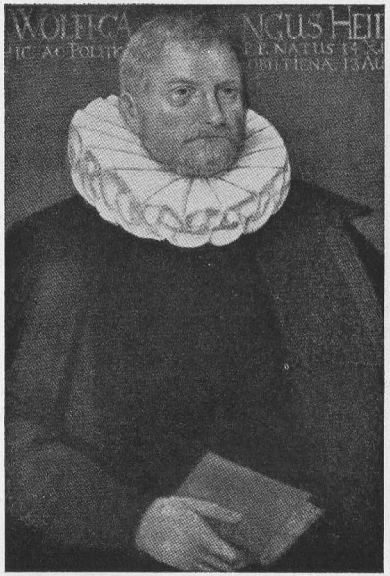
Wolff 5d Zeitgenössischer Stich

— 5e Universität Marburg. Photo Marburg

— 5f Universität Halle

1. Tafel

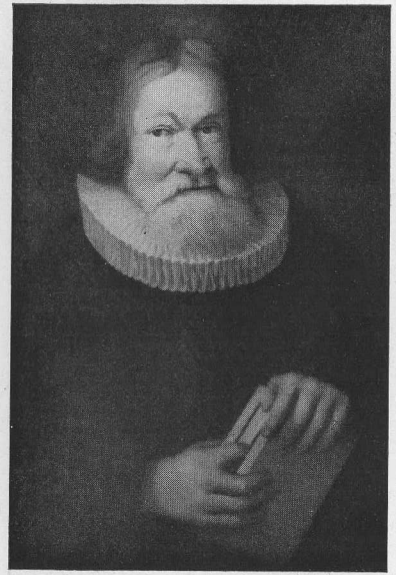
Scholastiker des Stammlandes. (Fälisch.)



a. *Wolfgang Heider.*
Augen hellbraun, Haar hellblond, Haut mittel.
Fälisch.

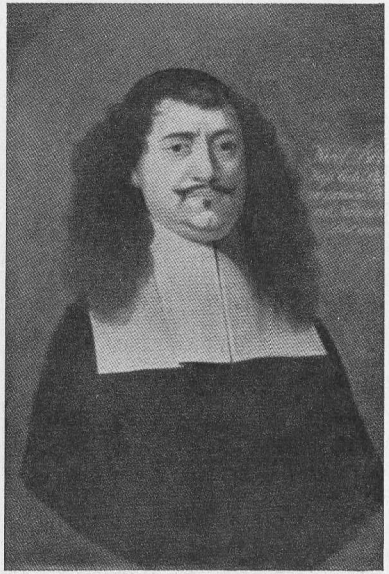
b. *Daniel Stahl.*
Fälisch.

c. *Heinrich Alsted.*
Fälisch.



d. *Christoph Scheibler.*
Augen graublau, Haar mittleres Braun, Haut blaßrosa.
Fälisch mit Nordisch.

e. *Gregor Kangießer.*
Augen dunkel, Haar dunkel, Haut mittel.
Fälisch mit ostischem Einschlag.

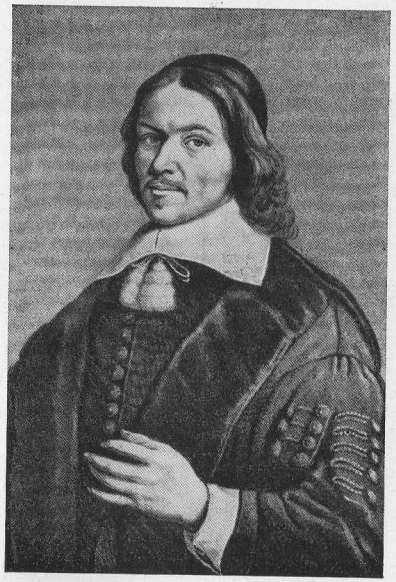


f. *Nikolaus Berthold.*
Augen dunkel, Haar dunkel, Haut mittel.
Fälisch mit westischem Einschlag.

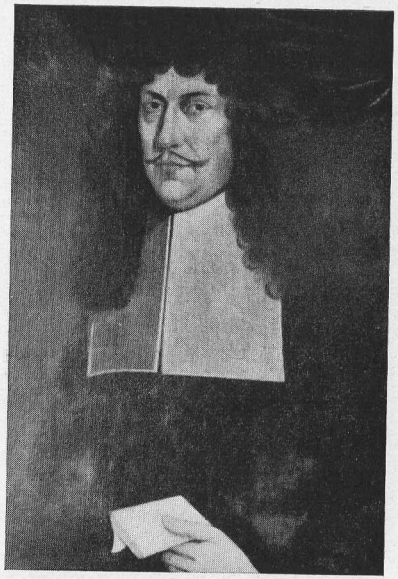
2. Tafel

Scholastiker des Stammlandes. (Mit fälischem Einschlag.)

a. *Kaspar Ebel.*
Augen graublau, Haar dunkelbraun-rötlich, Haut bräunlich.
Nordisch-fälisch
mit geringem dinarischem Einschlag.



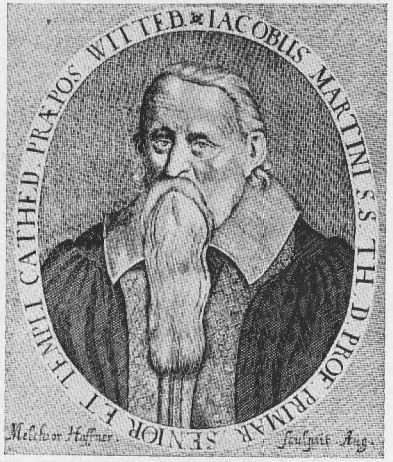
b. *Johannes Clauberg.*
Nordisch-fälisch.



c. *Kilian Rudrauff.*
Augen mittelbraun, Haar rötlich,
Haut blaßgrau, rosa.
Nordisch mit fälischem
und westischem Einschlag.

d. *Johannes Combach.*
Nordisch-fälisch mit dinarischem oder westischem Einschlag.

e. *Konrad Horn.*
Nordisch-fälisch.



f. *Jakob Martini.*
Nordisch-fälisch.

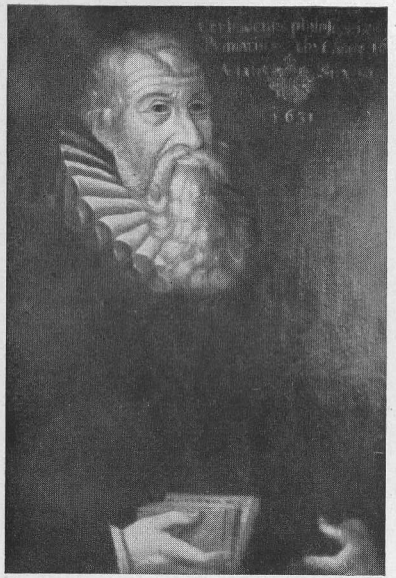
3. Tafel

Scholastiker des Stammlandes. (Ohne erkennbaren fälischen Einschlag.)

a. *Hartwich Wichelmann.*
Nordisch.

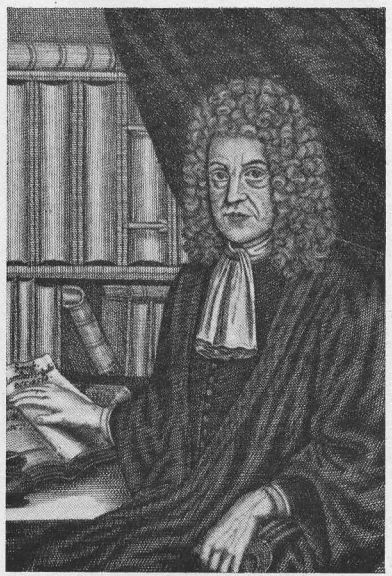
b. *Johannes Scharf.*
Nordisch.

c. *Thomas Sagittarius.*
Augen blau, Haar rötlich blond,
Haut rosig.
Nordisch.



d. *Rudolf Göckel* (Goclenius).
Augen braun, Haar weiß,
Haut rötlich.
Nordisch
mit dinarischem Einschlag.

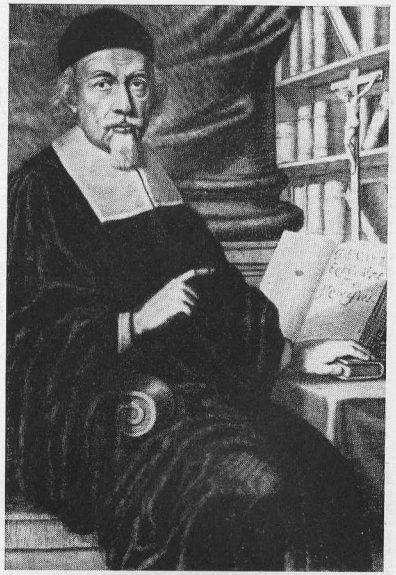
e. *Christian Matthiae.*
Nordisch,
vielleicht dinarischer Einschlag.



f. *Heinrich Rixner.*
Nordisch.

4. Tafel

Scholastiker des Siedellandes.

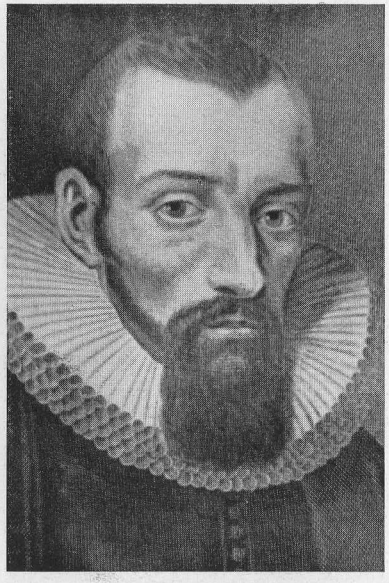


a. *Abraham Calov.*
Nordisch.

b. *Georg Gutke.*
Nordisch.

c. *Johann Paul Hebenstreit.*
Nordisch.

d. *Daniel Cramer.*
Nordisch-fälisch.



e. *Bartholomäus Keckermann.*
Augen und Haar dunkelbraun,
Haut rosig.
Nordisch mit dunklem Einschlag.

f. *Christian Dreier.*
Augen braun, Haar braun,
Haut rötlich.
Nordisch-fälisch
mit dinarischem Einschlag.

5. Tafel

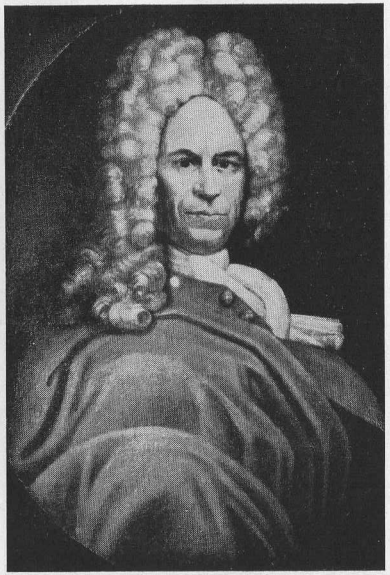
Thomas und Wolff.

a. *Christian Thomas.*
Nordisch mit leichtem dinarischem Einschlag.

b. *Christian Thomas.*
Augen braun, Haar braun, Haut bräunlich, rote Wangen.

c. *Jakob Thomas,* Vater des Christian.
Augen hell, Bart blond, Haut hell bräunlich.
Nordisch mit dinarischem Einschlag.

d. *Christian Wolff.*
Erste Hallesche Zeit.
Nordisch.



e. *Christian Wolff.*
Marburger Zeit.
Augen braun, Haar dunkel,
Haut hell (dunkler Einschlag?).

f. *Christian Wolff.*
Zweite Hallesche Zeit.
Augen graublau, Haar dunkelblond, Haut blaßrot.
Nordisch-fälisch.

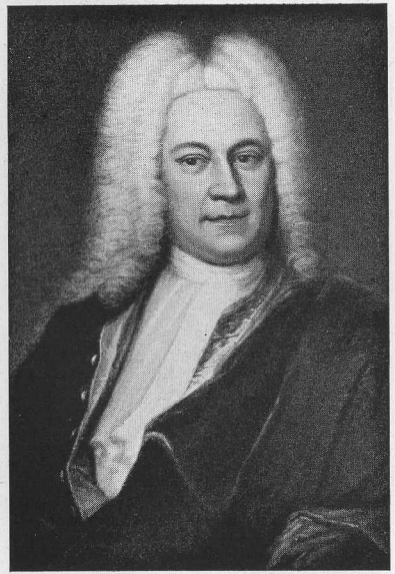
6. Tafel

Aufklärer des Siedellandes. (Nordisch.)

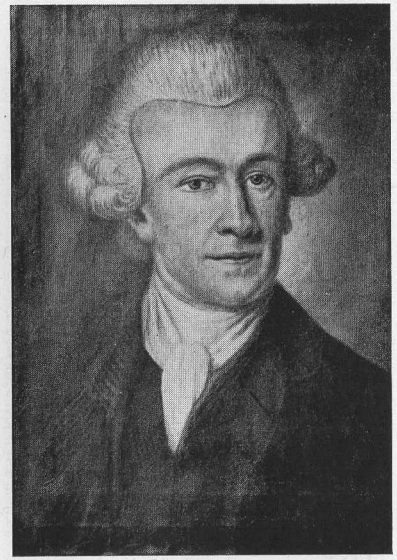
a. *Johann Christian Lange.*
Augen dunkelgraubraun,
Haar dunkel, Haut rosa.
Züge nordisch.

b. *Johann Franz Budde.*
Augen hellbraun, Haar dunkel,
Haut rosig.
Nordisch (mit dunklem Einschlag?).

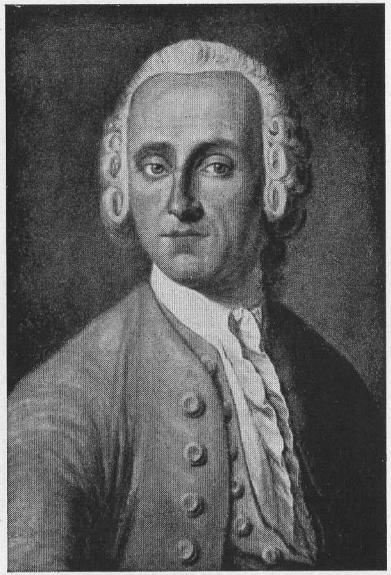
c. *Andreas Rüdiger.*
Nordisch.



d. *August Friedrich Müller.*
Augen grau, Haar grau, Haut rosig.
Nordisch.



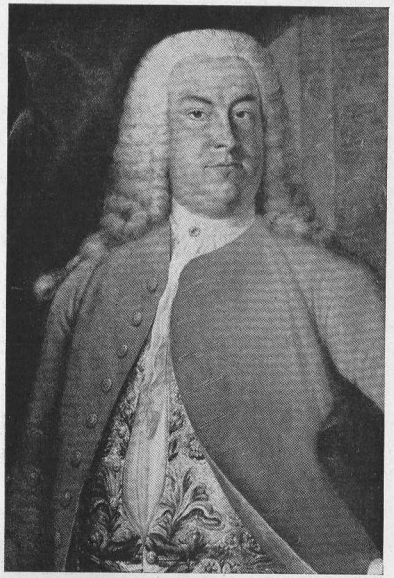
e. *Georg Heinrich Feder.*
Augen hellblau, Haut bleich, gerötet.
Nordisch.



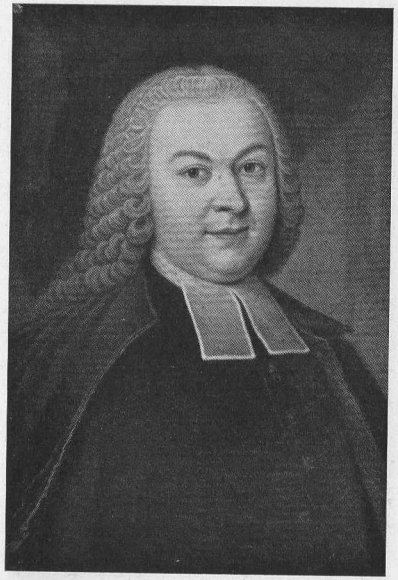
f. *Christian Fürchtegott Gellert.*
Augen graublau, Haar blond,
Haut gelblich mit rosa,
Nordisch.

7. Tafel

Aufklärer des Siedellandes. (Vorwiegend nordisch.)



a. *Johann Christoph Gottsched.*
Augen und Haar dunkelbraun.
Nordisch-fälisch
(mit dunklem Einschlag?).



b. *Christian August Crusius.*
Augen dunkelbraun, Haar grau,
Haut rosig.
Nordisch mit ostischem Einschlag.

c. *Daniel Christian Hollmann.*
Augen dunkel, Haut rötlich.
Nordisch
(mit dunklem Einschlag?).

d. *Joachim Georg Darjes.*
Nordisch.

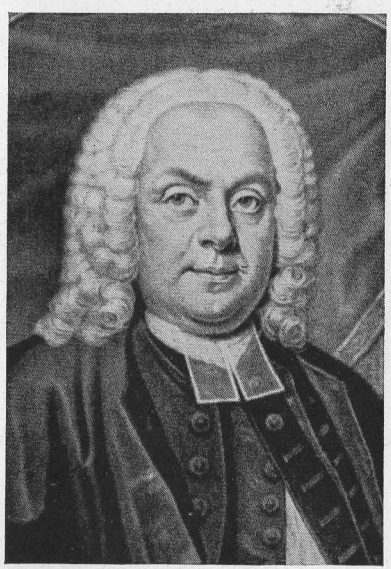
e. *Georg Friedrich Meier.*
Nordisch.

f. *Christian Garve.*
Nordisch mit dinarischem Einschlag.

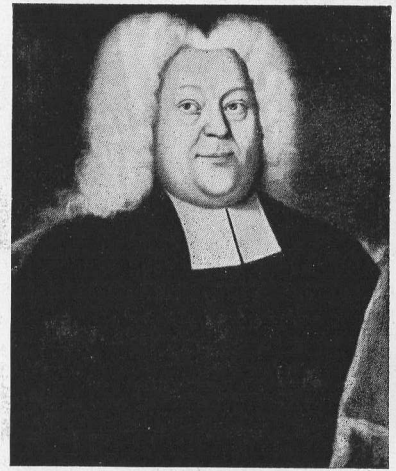
8. Tafel

Aufklärer des Stammlandes. (Mit fälischem Einschlag.)

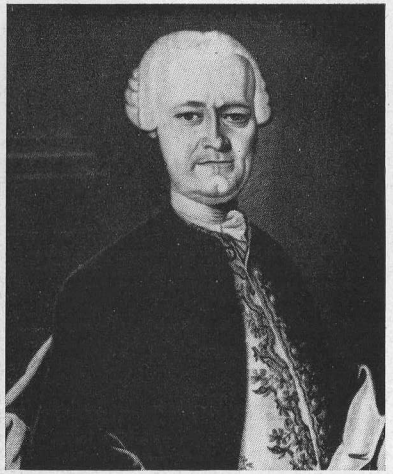
a. *Georg Bernhard Bilfinger.*
Nordisch-fälisch.



b. *Israel Gottlieb Canz.*
Augen braun, Haar blond,
Haut gelblich mit rosa.
Fälisch
mit geringem ostischem Einschlag.



c. *Johann Jakob Syrbius.*
Augen graublau.
Fälisch-Ostisch.



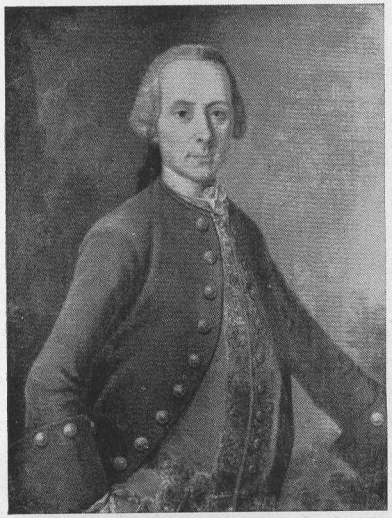
d. *Christian Friedrich Polz.*
Augen blau, Haut hell.
Fälisch-nordisch.

e. *Friedrich Christian Baumeister.*
Augen hellblau, Haar blond.
Fälisch.

f. *Johann August Eberhard.*
Nordisch-fälisch
mit dinarischem Einschlag.

9. Tafel

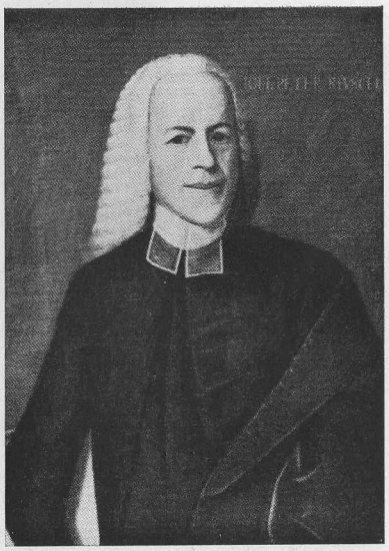
Aufklärer des Stammlandes. (Ohne erkennbaren fälischen Einschlag.)



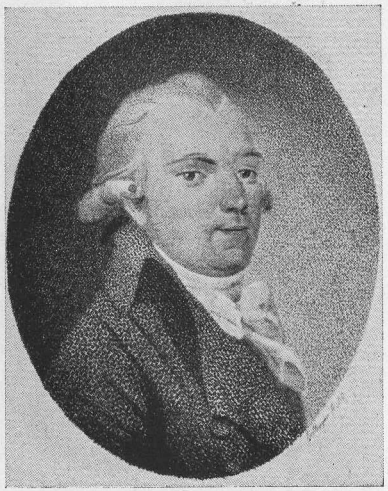
a. *Andreas Böhm.*
Augen dunkelbraun, Haut rosig.
Nordisch mit westischem Einschlag.

b. *Johann Jakob Lehmann.*
Nordisch.

c. *Justus Christian Hennings.*
Nordisch mit westischem Einschlag.



d. *Johann Peter Reusch.*
Augen braun, Haut rosig.
Dinarisch-nordisch-westisch.

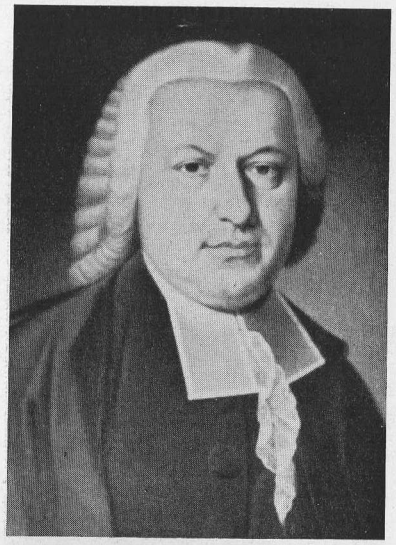


e. *Dietrich Tiedemann.*
Nordisch, vielleicht mit geringem fälischem Einschlag.

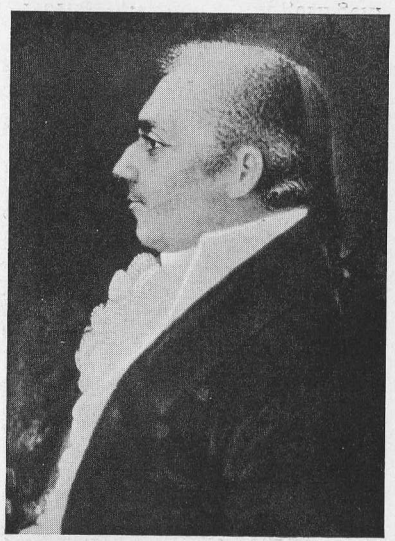
f. *Christoph Meiners.*
Augen grau, Haut bläßlich.
Nordisch.

10. Tafel

Aufklärer. (Neue Ansätze. Stammland.)

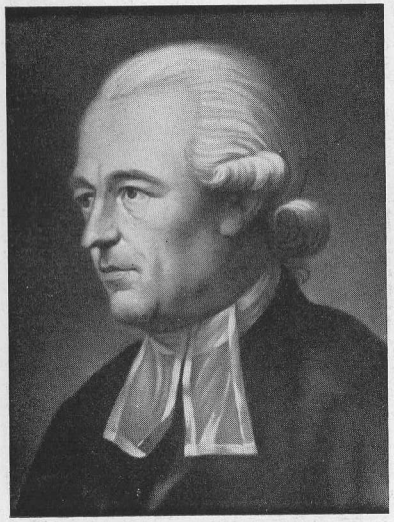


a. *Gottfried Ploucquet.*
Augen dunkelblau, Haar blond, Haut rosig.
Nordisch mit fälischem Einschlag.

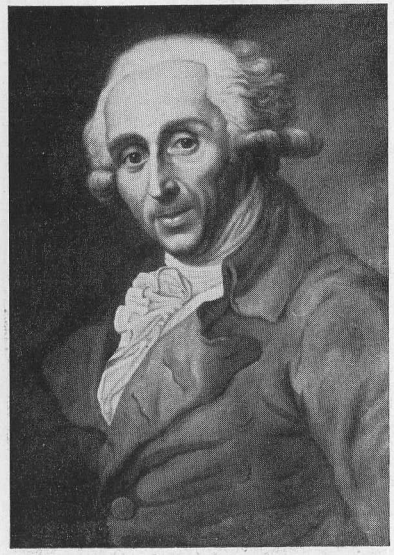


b. *Gottlob Ernst Schulze.*
Fälisch mit nordischem Einschlag.

c. *Johann Nikolaus Tetens.*
Nordisch.



d. *Franz Volkmar Reinhard.*
Augen blau, Haut rosig.
Nordisch.



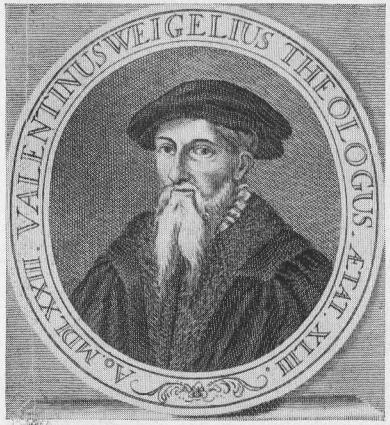
e. *Ernst Platner.*
Nordisch mit dinarischem Einschlag.

f. *Johann August Heinrich Ulrich.*
Nordisch mit dinarischem Einschlag.

11. Tafel

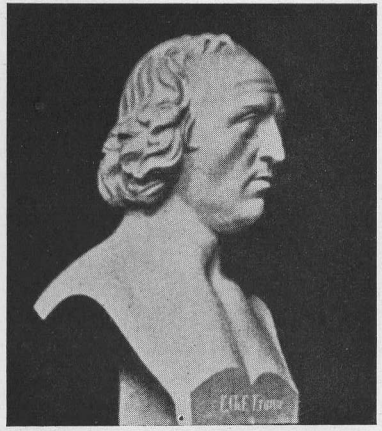
Romantiker. (Mit schwächerem dinarischem Einschlag.)

a. *Johannes Kepler.*
Augen dunkelbraun, Haar schwarz, Haut blaß.
Nordisch-dinarisch.

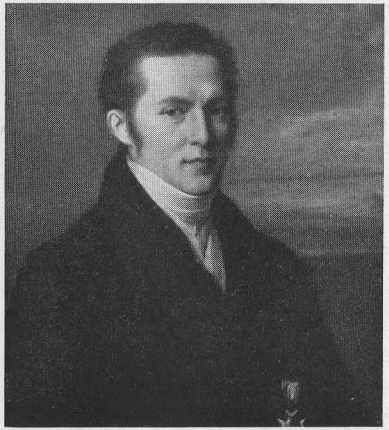


b. *Valentin Weigel.*
Nordisch-dinarisch.

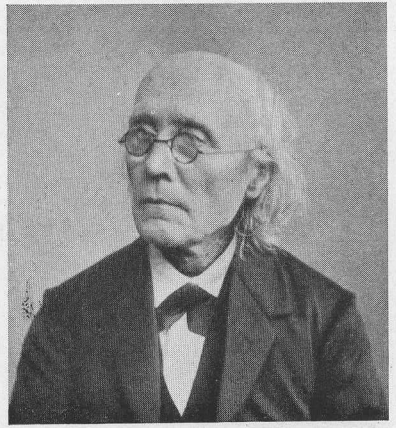
c. *Theophrast v. Hohenheim* (Paracelsus).
Fälisch-nordisch-dinarisch.



d. *Karl Christian Friedrich Krause.*
Nordisch-dinarisch.



e. *Karl Gustav Carus.*
Augen blau mit etwas grau,
Haar dunkelblond, Haut rosig.
Nordisch-dinarisch.



f. *Gustav Theodor Fechner.*
Nordisch-dinarisch.

12. Tafel

Romantiker. (Mit stärkerem dinarischem Einschlag.)

a. *Franz Baader.*
Dinarisch-nordisch.

b. *Jakob Böhme.*
Augen braun, Haar dunkelblond.
Dinarisch-nordisch.

c. *Karl Adolf Eschenmayer.*
Dinarisch-fälisch.

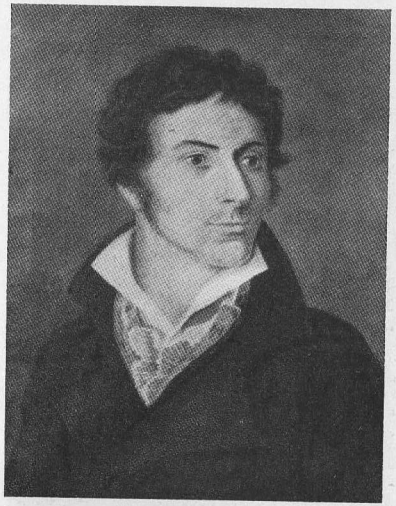
d. *Erhard Weigel.*
Augen braun, Haar fast schwarz,
Haut etwas dunkel.
Dinarisch-nordisch
mit westischem Einschlag.

e. *Ignaz Paul Vitalis Troxler.*
Dinarisch-nordisch.

f. *Johann Jakob Wagner.*
Fälisch-dinarisch (mit ostisch?).

13. Tafel

Romantiker. (Mit sonstigem dunklem Einschlag.)



a. *Lorenz Oken.*
Augen braun, Haar dunkelbraun,
Haut etwas dunkel.
Westisch-nordisch.

b. *Joseph Görres.*
Augen blau, Haar dunkelrot.
Fälisch mit dunklem Einschlag
(westisch? Mutter halbe Italienerin).

c. *Karl Joseph*
Hieronymus Windischmann.
Fälisch
wohl mit westischem Einschlag.

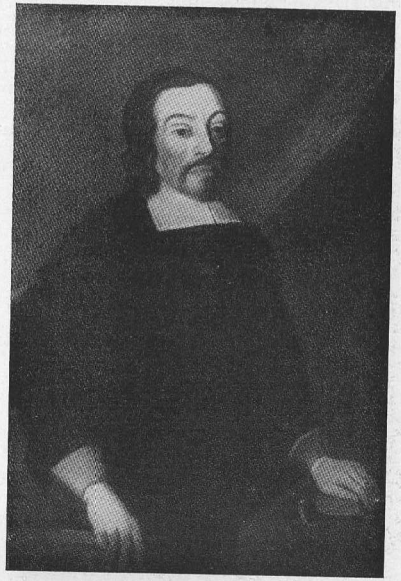
d. *Gotthilf Heinrich Schubert.*
Fälisch-ostisch.

e. *Bernhard Heinrich Blasche.*
Nordisch-ostisch.

f. *Sebastian Franck.*
Nordisch-dinarisch?

14. Tafel

Romantiker. (Mit keinem oder geringem hellen Einschlag.)



a. *Johannes Scheffler*
(Angelus Silesius).

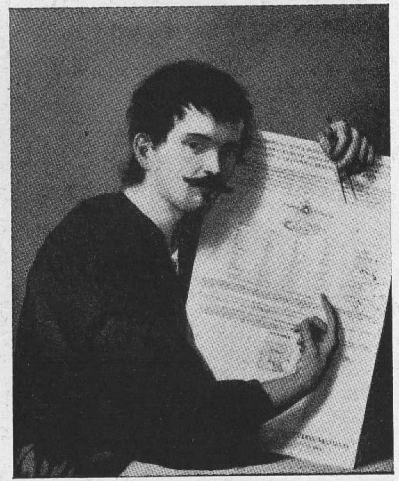
Augen schwarz
mit bläulichem Schimmer,
Haar schwarz, Haut blaßgelblich.
Dinarisch, vielleicht etwas ostisch.

b. *Friedrich Christoph Oetinger.*

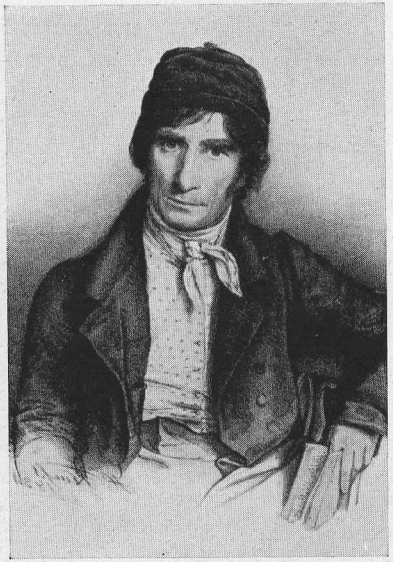
Augen blau, Haut rosig.
Dinarisch mit ostisch
(mit hellem Einschlag?).

c. *Nikolaus Taurellus.*

Dinarisch?

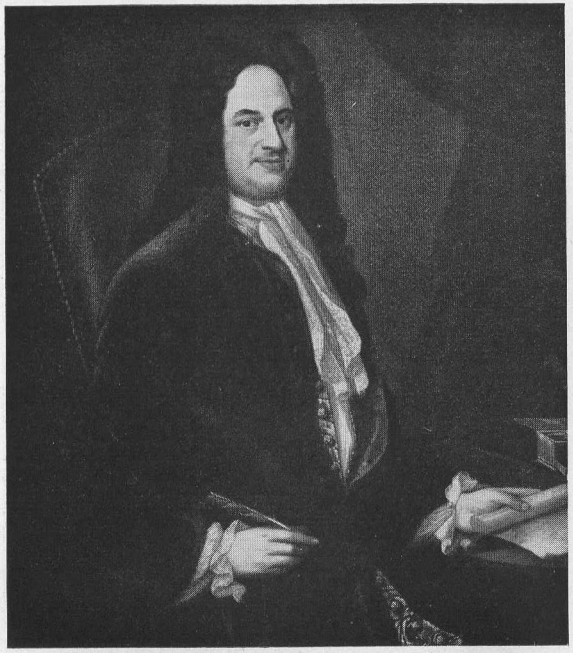


d. *Erhard Weigel.*
Westisch mit ostischem Einschlag.



e. *Joseph Franz Molitor.*
Westisch.

15. Tafel



a.

b.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Augen dunkelgraublau, Haar braun, Haut bräunlich.
Nordisch-dinarisch.

c. *Friedrich Leibniz,* Vater des Gottfried Wilhelm.
Augen braun, Haar rötlich-braun, Haut rosig.
Dinarisch-nordisch.

d. *Gottfried Wilhelm Leibniz.*

16. Tafel

a.

b.

Immanuel Kant.

Augen blau, Haar blond, Haut rosig.
Nordisch mit leichtem dinarischem Einschlag.

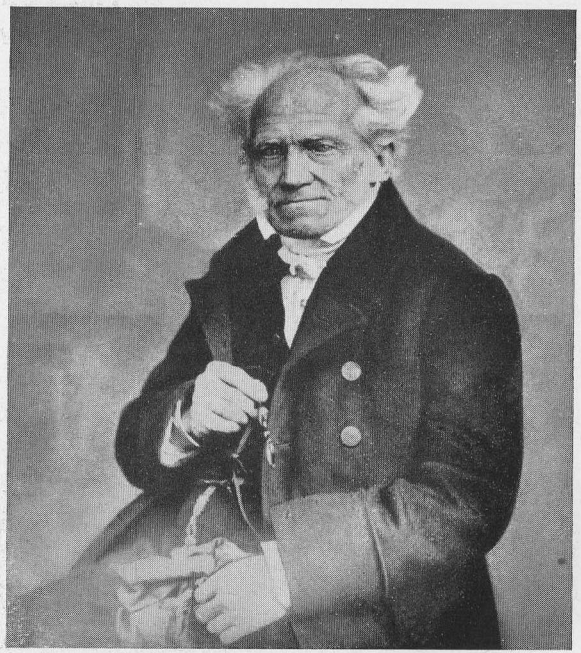
c.

d.

Immanuel Kant.

Augen blau, Haar blond, Haut rosig.
Nordisch mit leichtem dinarischem Einschlag.

a.

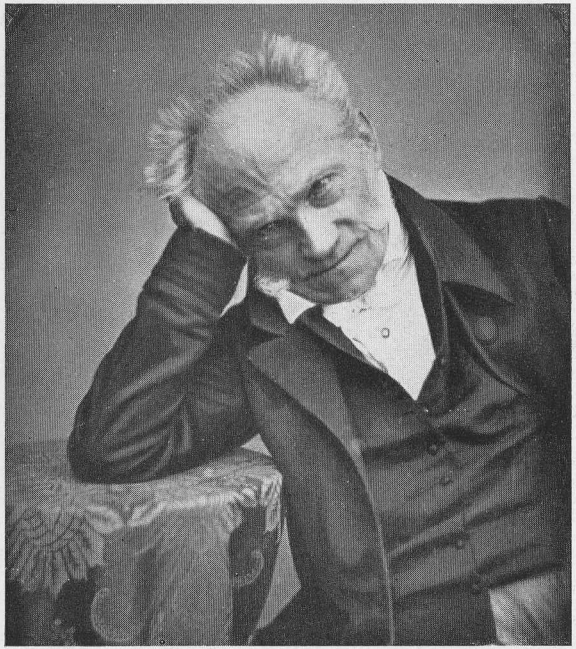


b.

Arthur Schopenhauer.

Augen blau, Haar blond, Haut rosig.
Jugendbild Nordisch-westisch-(dinarisch?)
Altersbild fälisch (mit westisch?).

c.



d.

Arthur Schopenhauer.
Augen blau, Haar blond, Haut rosig.
Altersbild fälisch (mit westisch?).

18. Tafel

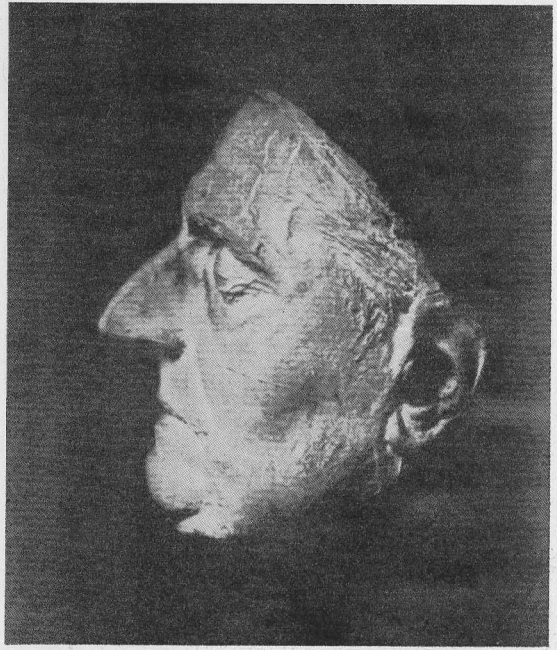
a.

b.

Johann Gottlieb Fichte.

Augen „mehr grau als braun", Haar dunkel.
Dinarisch-nordisch.

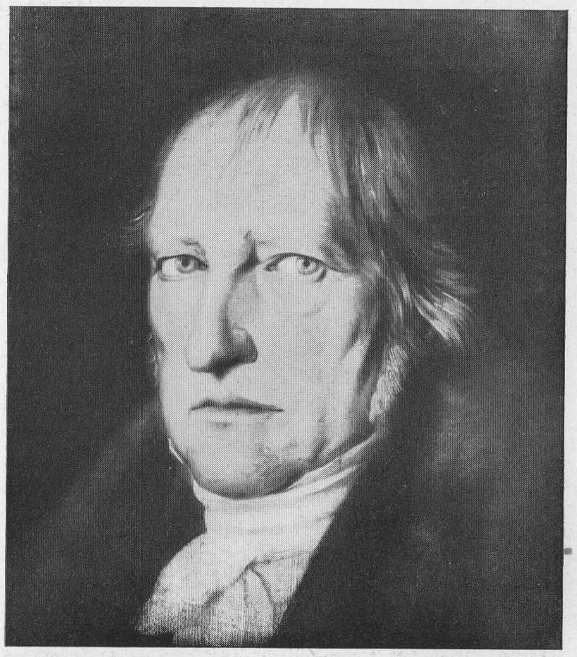
c.



d. Totenmaske.

Johann Gottlieb Fichte.
Dinarisch-nordisch.

a.



b.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
Augen blau, Haar hellbraun, Haut gelblich-rosa.
Nordisch-dinarisch.

c. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

d. *Adolf Trendelenburg.*
Nordisch

a.

b.

Friedrich Wilhelm Josef Schelling.

Augen blau.

Fälisch-ostisch.

c. *Friedrich Wilhelm Josef Schelling.* d.

Augen blau.
Fälisch-ostisch.

21. Tafel

a. *Johann Friedrich Herbart.*
Nordisch mit fälischem Einschlag.

b. *Jakob Friedrich Fries.*
Nordisch mit dinarischem Einschlag.

c. *Friedrich Schiller.*
Augen „zwischen blau und lichtbraun", Haar rötlich
Nordisch-dinarisch.

d. *Friedrich Schiller.*
Gestalt nordisch.